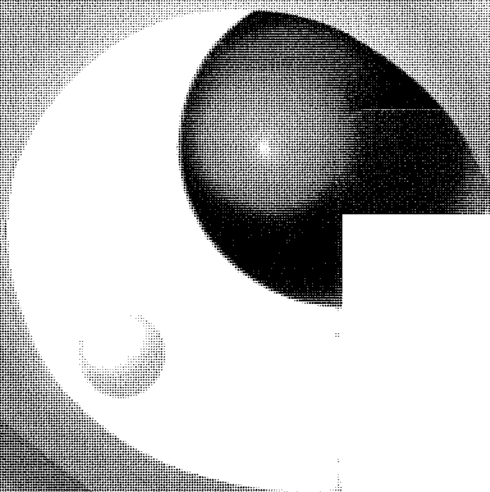
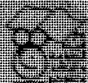
الوجودية الدينية

دراسة في فلسفة باول تيليش

تأليف

الدكتورة يمنى طريف الخولي





الوجودية الدينية

دراسة في فلسفة بول تيليش

الوجودية الدينية

دراسة في فلسفة باول تيليش

تأليف

الدكتورة يمنى طريف الخولى

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتـــــــاب : الوجودية الدينية "دراسة فى فلسفة باول تيليش"
المؤلـــــــف : د. يُمنى طريف الخولى
تاريخ النشر : ١٩٩٨م

الناشـــــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب
شركة مساهمة مصرية
الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة ٦
ت ، : ٢٤٧٤٠٣٨ ، ٢٤٠١٧٤٣
فاكس : ٢٤٠١٧٤٤
التـــــوزيـــع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
ت : ٥٩١٧٥٣٢ ص. ب : ١٢٢ (الفجالة)
المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان
المنطقة الصناعية (C1)
ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧ ص.ب : ١٢٢ (الفجالة)
رقـم الإيـــداع :٩٨/١٤٨٠٥
الترقيـم الدولـى : ISBN
977-303-061-x

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى الإنجيليين الأقباط .. والإخوة الأعزاء بالهيئة الإنجيلية القبطية للخدمات الاجتماعية، مودةً وتقديراً لأنشطتها الثقافية الجادة.

ى. ط

المحتوى

مقدمة : اللاهوت الوجودى.................................. ١٠

بقلم : أ. د. حسن حنفى

أولاً: مدخل إلى عا   باول تيليش

الفصل الأول : الالتقاء بين الوجودية والدين ١٨

الفصل الثانى : ماهى الفلسفة الوجودية ٣٩

ثانياً : مصادر فلسفة تيليش .. النماء .. والثمرة

الفصل الثالث : سيرة تيليش : تطوره الفكرى، وتشكُل الأطر ٦٢

الفصل الرابع : أعماله ٧٦

الفصل الخامس : تحديث اللاهوت ٨٩

ثالثاً : فلسفة تيليش : اللاهوت والوجودية

الفصل السادس : تعامد القطبين : اللاهوت والفلسفة ١٠٠

الفصل السابع : الوجودية الدينية ١٠٩

الفصل الثامن : المتعالى – القصىّ ١٣٢

الفصل التاسع : اللاهوت الحضارى ١٤٢

الفلسفة الوجودية تطرح بصورة جديدة وجذرية،

تساؤلات : إجاباتها معطاه في الإيمان بالدين

Paul Tillich, On The Boundary P.57.

مقدمة

اللاهوت الوجودى

د. حسن حنفى

كان مصير اللاهوت دائما معلقاً بتاريخ المذاهب الفلسفية، يتغير بتغيرها. فعندما نشأت الفلسفات الحسية والتجريبية والطبيعية نشأ اللاهوت الطبيعى عند بالى وهيوم، وبعد نشأة المذاهب العقلانية الكبرى نشأ اللاهوت العقلى عند فولف وليبنتز وكانط.

وعندما ظهر الطريق الثالث فى الفلسفة بين هذين التيارين المتعارضين اللذين جعلا الوعى الأوربى أشبه بالفم المفتوح، أى طريق فلسفات الحياة والظاهريات وفلسفة الوجود، ظهر اللاهوت الوجودى عند فروم وتيليش وبارت وبولتمان، يرتبط بالإنسان، وليس بالله، ويحلل الوجود الإنسانى فى أبعاده المختلفة من هَمّ وقلق وموت ويأس وأمل وزمان وجسم. ومنذ فيورباخ فى "جوهر المسيحية" لم يعد اللاهوت "علم الله"، بل تحول إلى "علم الإنسان"، وتحول الموقف الزائف المغترب فى الدين إلى موقف شرعى أصيل. فالله هو أعز ما لدى الإنسان، جوهره وماهيته، يقذفها الإنسان خارجاً بدلاً من أن يبقى فيه فينشأ اللاهوت المزيف المغترب القديم، أو يسترده الإنسان فينشأ اللاهوت الإنسانى الوجودى الشرعى الأصيل.

وقد ساهم اللاهوت البروتستانتى فى بلورة اللاهوت الوجودى أكثر من اللاهوت الكاثوليكى، وذلك منذ أن ربط لوثر بين الحقيقة

الدينية والإيمان الشخصى فى اللحظة وليس فى التاريخ. فالإيمان علاقة رأسية بين الله والإنسان وليس علاقة أفقية بين المسيح والكنيسة. فالإيمان شخصى وليس تاريخياً والوحي في الكتاب وليس في التراث الكنسى. ويتم الخلاص بالإيمان وحده – التقوى الباطنية، وليس بالأعمال – أفعال الشريعة والمظاهر الخارجية.

وهنا تبدو الوجودية عند تيليش وبارت وبولتمان وجوجارتن وياسبرز ومارسيل وبيرديائيف وشستوف وروبنسون فلسفة إيمانية، بالرغم من أنها تركز على الوجود الإنسانى، كما هو الحال فى "لاهوت الأزمة" و"لاهوت الألم". وكما هو الحال فى الوجودية، السؤال أهم من الجواب ووصف الأزمة أهم من حلها. ولا فرق بين وجودية مؤمنة من نوع وجودية تيليش، ووجودية أخرى عند نيتشه وهيدجر وسارتر لا تشير إلى البعد الإيمانى صراحة، وإن كانت البدائل المطلقة موجودة، مثل إرادة القوة والإنسان المتميز والحياة عند نيتشه، والوجود العام والزمان عند هيدجر، والحرية والعدم عند سارتر.

ولأول مرة فى اللغة العربية تظهر هذه الدراسة، فى فلسفة بول تيليش بعنوان الوجودية الدينية عن اللاهوت الوجودى، فى مجتمع مازال يعلن أن اللاهوت علم مقدس ثابت لايتغير، وأن الوجودية كفر وإلحاد وإنكار الدين والإيمان، ومازال يظن أن الحديث عن الوجود الإنسانى دون ذكر الله صراحة أو البداية به أقرب إلى العلمانية الغربية منه إلى الإيمان الإسلامى، بالرغم مما قاله الصوفية

من المقارنة بين الله والإنسان الكامل، وبالرغم مما ورد فى الأثر من أن الله خلق الإنسان على صورته ومثاله.

وهى دراسة عامة وشاملة، تبدأ بمدخل إلى عالم بول تيليش، وتبين الالتقاء بين الوجودية والدين، وأن الوحى ليس فقط إجابة على أسئلة نظرية بل يقدم أيضا حلولاً لمشاكل عملية متجاوزاً الوجودية الخالصة التى تقوم على التساؤل. ثم تعرض الدراسة لأهم ملامح الفلسفة الوجودية مثل رفض الأنساق الفلسفية التى تقوم على الماهية، والتركيز على أبعاد الوجود الإنسانى، مثل الفردية والذاتية والوجود الأصيل، والحرية الإنسانية، والموقف، والمسئولية والالتزام، مع بعض الاستطراد قبل الدخول فى الوجودية الدينية عند تيليش.

كما تؤصل الدراسة اللاهوت الوجودى عند أوغسطين والمعلم ايكارت ويعقوب بوهمه، دون ذكر كبار الصوفية فى العصر الوسيط مثل القديسة تيريز من أفيلا، والقديسة كاترين من جنوا، والقديسة كاترين من سين. كما تؤصله عند بعض الفلاسفة المحدثين مثل بسكال ومين دى بيران أو الذين يعطون الأولوية للتجربة الحية السابقة على التفكير. وقد كان سقراط من قبل إماماً للجميع.

وتعرض الدراسة لمصادر فكر تيليش، ابتداءً من عرض سيرة حياته وتطوره الفكرى، وتأثره بشلنج الذى كانت فلسفته أيضاً تحويل للدين – فى "مقدمة فى علم الأساطير" – إلى تجارب إنسانية حية تعبر عن نفسها بالأسطورة، وكما فعل شتراوس ورينان فى "حياة يسوع". فالأساطير الدينية فى بدايتها تجارب حيةّ فردية واجتماعية

وتاريخية تتم صياغتها بالخيال من خلال البعد الفنـــى، قبل أن تتحول إلـى تصـورات تقـوم علـى التنزيـه العقلـى. لذلـك ارتبـط تيليـش بكيركجارد، وشلنج ونيتشه، بفيلسوف الوجود، وفيلسوفى الأسطورة.

ثم تعرض الدراسة لفلسفة تيليش واللاهوت الوجودى لديه، ومدى تعـاون اللاهوت والفلسفة فى صياغة الفكر. الفلسفة تعطى الفكر واللاهوت يعطـى الأنطولوجيـا. الفلسـفة تعطـى المعرفـة. واللاهوت يكشف الوجود. وبالتالى، أصبح تيليش فيلسوف وجود وأحد مؤسسى الأنطولوجيا المعاصرة. وكان من الطبيعى بعد حربين عالميتين طاحنتين ، كانت ألمانيا فيهما هى الخاسرة، أن يحاول تيليش إعادة بناء الأمة والوطن- على أساس دينى آخذاً فىالاعتبار أزمة الواقع ومتطلبات العصـر. فأسس " لاهوت الحضارة " ، كى يمكن إعادة بناء الحضارة الإنسانيه على ماهية أو جوهر مستمد من الدين باعتباره حاملا للقيم الإنسانيه الثابتة والمطلقة.

ويبدو أن عصر النهضه بعدما تحول من التصور المركزى حول اللـه THEOCENTRISM إلـى التصور المركزى حول الإنسان ANTHOROPOCENTRISM انتهى إلى خسارة الاثنين معا فقد كان الله أولا بلا إنسان، ثم أصبح الإنسان ثانيا بلا إلـه. وفى كلتا الحالتين ضاع الإنسان لغيابه أولا، ثم لحضوره وحيدا ثانيا. أعلن نيتشه (أن الله قد مات) فى أواخر القرن الماضى حتى يحيا الإنسان. ثم أعلن رولان بارت (أن الإنسان قد مات). فمن الذى يعيش الآن؟ ومن ثم ضاعت القيم، وانهارت الحضارة، وعم العدم، وانتشر الموت فى الروح، مادام الإنسان هو النسبى، إنسان القوة

والمصلحة، إنسان بروتاجوراس؛ لذلك حاول تيليش العودة إلى الأساس الإلهى لبناء الوجود الإنسانى والحضارة الإنسانية على الشرعية الإلهيه "الثيونومى"

ومن هنا أتت ضرورة إعادة بناء الفكر الدينى طبقاً لكل عصر. فقد عكس كُتّاب الأناجيل تصورهم للعالم، وأحوال عصرهم. فالإيمان منذ البداية كان يعبر عن حالة الجماعة المسيحية الأولى، تجربة معاشة، كما تشكلت العقائد فى المجتمع وفى حياة الناس، وكما عرضت مدرسة "تاريخ الأشكال الأدبية" عند بولتمان وديبليوس. وهذا يستلزم تحديث اللاهوت حتى يعبر عن أوضاع كل عصر.

واللاهوت قادر على الاستجابة لمتطلبات كل عصر. فاللاهوت كالأيديولوجية السياسية وكالمذهب الفلسفى. وتستطيع الذاكرة أن تقوم بإعادة البناء هذه، بما لديها من رصيد تاريخى طويل. ولا فرق فى ذلك بين المسيحية وسائر الأديان، فى ضرورة إعادة البناء طبقاً لحاجات العصر.

لقد انتهت العلمانية الغربية إلى إنسان ومجتمع بلا إله، لذلك يعيد تيليش بناءها حتى تقوم على أساس من القيم الثابتة باسم الدين وليس ضده. لذلك يظهر الله باعتباره رمزاً دينياً ليس كما يتصوره اللاهوت بل كما يتصوره فيلسوف التعالى والمفارقة ، أو ما أسماه المسلمون (التنزيه) حتى يتجاوز الوعى ذاته باستمرار إلى ما هو أعلى وأشمل وأعم. وعلى هذا النحو يمكن تجاوز الاشتراكية المادية كما تمثلت فى الماركسية أو الاشتراكية القومية كما تمثلت فى

النازية، إلى الاشتراكية الدينية التى تقوم على الإيمان بالله وعلى المساواة بين البشر.

وتمتاز هذه الدراسة بقدرة على الفهم والتعمق للموضوع ووضوح العرض وبالثقافه الواسعة والاعتماد على الدراسات السابقة والإحالة إلى المراجع. تجمع بين تحليل المصادر الأصلية والدراسة المباشرة للنصوص الأولى. لم تكتف بما قيل فى الموضوع، ولم تقتصر على التحليل المباشر للمادة العلمية بل جمعت بين الإثنين، بين اجتهادات السابقين واجتهاد المحدثين.

ومع ذلك يكتفى البحث بالعرض دون التطوير، وبالتعاطف دون النقد، وبالحماس للموضوع دون التباعد عنه، الضرورى للحكم عليه. وربما غاب عنه التركيز على قضايا المجتمع والعدالة الاجتماعية والسياسية كما غاب وضع الآخر خارج الحضارة الأوربية، وضع الإنسان الوجودى فى العالم الثالث. كما غابت المقارنات مع حضارات أخرى قد تكون قد اجتهدت أيضا فى تأصيل اللاهوت الوجودى فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية.

والدكتورة يُمنى طريف الخولى صاحبة هذه الدراسة أستاذ بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، تلميذة لى ، تشرفت بالتدريس لها على مدى أربع سنوات فى السبعينيات. وهى صاحبة وجهة نظر شاملة للفلسفة. لا تقتصر فقط على فلسفة العلوم- وهو تخصصها الدقيق ، بل تمتد اهتماماتها إلى الفلسفة الإنسانية والاجتماعيه بوجه عام، كما هو الحال عند فيلسوفها (كارل بوبر).

تعيش فكرها وتخلص له، تؤمن بما تكتب، وتكتب ما تؤمن به . . وعت الفكر منذ أن كانت طالبة، واجتهدت فيه فى مرحلتى الماجستير والدكتوراه، حتى ترقيتها. مازالت تعطى، فى فلسفة العلوم، وفى الفلسفة العامة. الفكر لديها حياة، والفلسفة لديها التزام، والبحث قضية، والعلم موقف. الفلسفة لديها رسالة وليست مهنة، دعوة وليست حرفة، نبوة وليست كهانة. وبهذه الدراسة تفتح الطريق لمزيد من الدراسات اللاهوتية المعاصرة، حتى نتجاوز مفهوم اللاهوت الثابت الأبدى : نظرية الذات والصفات والأفعال، لاهوت كل العصور. فاللاهوت متغير بتغير العصر، يعبر عن روحه وثقافته واحتياجاته. اللاهوت علم إنسانى، يكشف عن طبيعة الموقف الإنسانى، وعن تغيره بتغير المجتمعات ومراحل التاريخ.

أ.د . حسن حنفى

أولا : مدخل إلى عالــم باول تيليش

★ الالتقاء بين الوجودية والدين

★ ماهى الفلسفة الوجودية



الفصل الأول

الالتقاء بين الوجودية والدين

بـــاول يوهــــانس أوســـكار تيليـــش Paul.J.O.Tillich (١٨٨٦–١٩٦٥)، قسيس بروتستانتى، ومُنظِّر لاهوتى، وفيلســوف دينى من أعظم وأبرز فلاسفة المسيحية فى القرن العشرين. آمن بـأن الوحى ليس فقط إجابة على تساؤلات نظرية، بل أيضـا حلـولا مثلـى للمشاكل العملية. فكان أقدر من عبر عن علاقة العقيدة الدينية بالحيـاه الحضارية للإنسان المعاصر وبموقفه الوجودى، وبصـور جعلتـه مـن طليعة المعنيين بالإشكالية الحضاريـة المعـاصرة، سـواء لاهوتييـن أو علمانيين ، فهو علـى الحـدود بينهمـا. وسـوف نـرى أن مجمـل فلسـفة تيليش–ككل وكأجزاء–إنما يلخصها الموقف: على الحدود.

تدور أعماله الجمة حـول تـأكيد قـدرة اللاهـوت الفـذة والفريـدة على تقديم الإجابات المُرضية والمشبعة لتسـاؤلات الوجـود الإنســانى المُلحة، وبالتالى على تقديم العلاج الناجع للأدواء المزمنة التى تعـانى منها الحضارة الغربية فى القرن العشرين. هـذا شـريطة الثـورة علـى الميراث التقليدى، وتحديث اللاهوت وإعادة صياغته. وقد فعل تيليـش هذا، لكن على أسس وجودية.

إن اللاهـوت والوجوديـة يتـآزران ويتلاحمـان فـى فكـر بــاول تيليش، ليمثلا نقطة انطلاق إلى غد أفضل ، لحضارة أفضـل ... إلـى

وجود جديد، لإنسان جديد لذلك كان هذا الكتاب من أجل الوقوف على الوجودية اللاهوتية أو الدينية كما تحققت مع باول تيليش، في واحدة من أقوى وأخصب صورها.

والواقع أن ثمة أكثر من دافع وراء هذا الكتاب ، وأكثر من هدف يزمع تحقيقه. فعلى الرغم من كثرة متكثرة من الفلاسفة والمفكرين والأدباء الذين يندرجون بصورة أو بأخرى تحت مصطلح "الوجودية Existentialism" المراوغ، فإن القلة هي التي تعترف بالهوية الوجودية صراحة، ربما لأن القلة هي التي تدرك صراحة المعنى الدقيق لهذا المصطلح الواسع الانتشار، والكثير الالتباس. وعلى أية حال، فإن تيليش من الوجوديين الذين يؤكدون بمنتهى الإصرار والإمعان - قولا وفعلا - على وجوديتهم.

فهل هذا لأنه قسيس بروتستانتي؟



فقد كان الأب الشرعي للفلسفة الوجودية هو البروتستانتي الدانمركي العظيم سرن كيركجور Soren Kierkegaard (١٨١٣-١٨٥٥)، أكثر البروتستانتيين بروتستانتية، أو هو "بروتستانتي البروتستانتية"،[1] ومع هذا جرى العرف على تقفي أثره

(1)Walter Kaufinann, Existentialism from Destoevsky To Sarter, Merdian Books, New York,1975. P.11

وتتبع مسارات ونمو الفلسفة الوجودية بعده فى معاقل الفكر العلمانى - فى الفلسفة، وبعض التيارات والأعمال الأدبية.

ولكننا لاحظنا أن فلسفة اللاهوت البروتستانتى فى القرنين التاسع عشر والعشرين كانت شدّ ما تأثر بالفلسفة الوجودية واستقطبها، وعرف كيف يستغل مقولاتها فى إقامة دعاويه.

وعلى الفور يبرز فى هذا الصدد اللاهوتى الوجودى المميز رودلف بولتمان R. Bultmann (١٨٨٤-١٩٧٦). فقد رأى أن العهد الجديد فى جوهره رسالة وجودية بأعمق ما فى الكلمة من معنى، لكن الكوزمولوجيات البدائية المعاصرة له- ذات الأصل الغنوصى- قد ألحقت به الأساطير وشوهته ، بحيث نجده لا يصلح البتة موضوعا للإيمان الحقيقى للإنسان فى القرن العشرين- فى أوج عصر العلم. من هنا كان بولتمان ناقدا تاريخيا قاسيا للعهد الجديد، بغية إعادة صياغته على أسسه الحقيقية- أسسه الوجودية-التى تجعله أجدر وأقدر على البقاء فى الحضارة المعاصرة. أى هَدِف بولتمان إلى إعادة بناء المسيحية على أسس وجودية، تنتهى إلى قرار إنسانى باختيار الوجود الأصيل دوناً عن الوجود الزائف. وهذه رسالة يعجز عنها العقل المنطقى، وكانت وسيلة بولتمان لتحقيقها هى المفاهيم الوجودية ، ومصطلحات مارتن هيدجر M. Heidegger (١٨٨٩-١٧٧٦) بالذات. وثمة، على وجه الخصوص- مفهومان، قدمهما هيدجر، بالألمانية - لغته ولغة بولتمان -وليس لهما مقابل دقيق بالإنجليزية ، اكتسبا أهمية خاصة بالنسبه لهيدجر، وقد جعلهما

بولتمان هكذا بالنسبه للاهوت الوجودى. هذان المفهومان هما : "أولا Fragestellung أى طريقة طرح التساؤل، التى تتناول التساؤلات اللاهوتية بوصفها قبل كل شئ تساؤلات عن وجود الإنسان فى علاقته مع الرب، وتفسر الكتابات المقدسة بوصفها عبارات معنية أساساً بوجود الإنسان. وثانياً مفهوم Begriffichkeit أى نسق من المفاهيم الأساسية، مشتقة من فلسفة الوجود".(٢)

وبرفقة بولتمان يقف فردريش جوجارتن F. Gogarten (١٨٨٧ - ١٩٦٧)، الذى آمن بأن إمام البروتستانتية مارتن لوثر قد حطم من ثقل الميتافيزيقا على اللاهوت، ووجه تفكير الكنيسة إلى مانسميه الآن "بالقنوات الوجودية" . بيد أن استبصارات لوثر ضاعت فى فترة أصوليات البروتستانتية التقليدية التى تلته، ونحن الآن فى حاجة إلى إعادة توكيدها، وأفضل طريقة لفهمها ليست عن طريق اللاهوتيين، بل عن طريق فلاسفة علمانيين أمثال مارتن هيدجر(٣). والإيمان فى نظر جوجارتن ينشأ على أساس التفسير الوجودى للتاريخ المقدس، الذى يجعلنا نراه فضاً لمغاليق وجودنا نحن التاريخى، فى ظل الثقة بكلمة الرب. وهذا شيء لانتعلمه فقط من الوجودية الحديثة، بل وأيضاً من الفهم السليم لتعاليم لوثر. أما فريتس بورى Fritz Buri فقد صدّق بمجامع نفسه على دعوى بولتمان

(2) John Macquarrie, An Existentialist theology : A Comparison of Heidegger and Bultmann, Penguin Books, London, 1980. P.13.

(3) John Macquarrie, 20th century Religious Thought : the frontiers of philosophy and theology, SCN press L TD, London, 1971. P. 364.

بالتفسير الوجودى للعهد الجديد وتجريده من الأساطير، ولدرجة جعلته بولتمانياً أكثر من بولتمان نفسه، فقد سار فى طريقه إلى أبعد مما سار. وأعمق صورة لتطبيق الوجودية على المشاكل اللاهوتية وأكثرها جذرية إنما نجدها فى مشروع بورى "للاهوت الوجود"(٤).

إن بولتمان ومدرسته يقفون ضمن فيالق الثورة على اللاهوت الليبرالى أو اللاهوت المتحرر. واللاهوت الليبرالى بدوره حركة بروتستانتية انتشرت فى القرن التاسع عشر، وذاعت وشاعت، حتى سادت الأجواء فى مطالع هذا القرن، تفسر اللاهوت على ضوء الخبرة الإنسانية وبالتالى المتغيرات الحضارية. واستمرت فى ذيوعها حتى عام ١٩١٤، أى قيام الحرب العالمية الأولى. فحتى هذا التاريخ كان اللاهوت الليبرالى ـ ومجمل الفكر الدينى ـ يتطرف أكثر فى اتجاه النزعة المتفائلة خصوصاً بعدما تلقحت بروائح من الجدل الهيجلى والتطور الداروني. ولكن نواتج الحرب وما خلفته من كوارث جعلت أساسيات الحركة فى حاجة إلى بعث وإعادة صياغة. وهذه هى المهمة التى تكفل بها باول تيليش، وأحرزها بنجاح ملموس. واللاهوت الليبرالى – قبل عام ١٩١٤ وبعده – يستند على خطوط وجودية واضحة، بل وإنه يستمد أولى أصولياته من القديس أوغسطين St. Augustine (٣٥٤-٤٣٠) أول المبشرين بإرهاصات الوجودية . وكان الاتجاه البروتستانتى المعارض للاهوت الليبرالى

(4) Ibid, P. 365.

يستند أيضا على الوجوديه. فكارل بارت K.Barth (١٨٨٦-١٩٦٨) هو أشد اللاهوتيين البروتستانتيين نفوراً من اللاهوت الليبرالى ورفضا له وتبرؤا منه، قاد الثورة عليه وقدم لاهوتاً مناقضاً يبدأ من الله كما تجلى فى المسيح لامن الخبرة الإنسانية والحضارة ويفسر اللاهوت بصلب ذاته. وبارت هو الآخر وجودى صميم. توضح أعماله، وأهمها "رسالة إلى أهل روما"، وأضخمها" دوجماطيقيات الكنيسة"، مدى اقتفائه لخطى كيركجور وانتهاجه لأسلوبه فى الكتابة. "وكان لوجودية كيركجور تأثير عظيم على لاهوت بارت الخاص، وربما أيضا على اللغة التى عبر بها. وهو على أية حال قد اعتقد فيما بعد أن طريق الوجودية سوف يؤدى لا محالة لنقطة بدء القرن التاسع عشر إلى الإنسان الدينى [أى إلى نقطة بدء اللاهوت الليبرالى] فكانت الوجودية معه فقط لتعطينا وصفاً أعمق وأثقب لهذه الدينية فى أفضل صورها، بيد أنها لاتمنحنا الأساس العقلى للاهوت يريد أن يتحدث عن الرب بمصطلحات عقلانية ومتعقلة، كما كان بارت فى نهاية الأمر يطمح لأن يفعل. ومع كل هذا كان كيركجور معبرا هاما عبر عليه بارت إلى العالم الجديد للاهوته المطور، وربما لم يفلح تماما فى زعزعة تأثيره"(٥). وسوف نتعرض فيما بعد بالتفصيل للاهوت الليبرالى، والصورة التى اتخذها مع تيليش تحت اسم "اللاهوت الحضارى"، وأيضاً لموقف بارت المعارض.

---

(5) William Nicolas, Systematic and Philosophical theology, Pelican Book, London, 1969. P. 82.

وما ينبغي أن نصوب عليه الأنظار الآن، كيف أن كبار أئمة اللاهوت البروتستانتي الممثلين لأهم اتجاهاته المعاصرة، بولتمان وبارت وتيليش، على الرغم من اختلاف مشاربهم البروتستانتية بل وتناقضهم بصدد قضية مبدئية حول تفسير اللاهوت أمن صلب ذاته أم من حيثيات التجربة الإنسانية؟" إنما يتفقون في الانطلاق من الأرضية الوجودية. وهذا ينطبق أيضاً على رجالات الصف الثاني لفلسفة اللاهوت البروتستانتي المعاصر أمثال أوجدن S. N. Ogden ووليم كاملاه W. Kamlah من أتباع بولتمان. وإميل برنر E. Brunner (١٨٨٩ - ١٩٦٦) أعظم الممثلين لما أسماه كارل بارت بلاهوت الكلمة، وإن كان قد افترق مع أستاذه في بعض النقاط، ويزامله في اتباع بارت اللاهوتي أوسكار كلمان O. Cullman. أما أخلص تلاميذ تيليش فهو الأسقف روبنسون Bishop J. A.T. Robinson، يوضح كتابه "مخلص للرب " "Honest to God" كيف أنه أجاد استيعاب وتمثل فلسفة أستاذه، وأيضا تطويرها والإضافة إليها، حتى وصل إلى درجة أثارت عاصفة شديدة بين اللاهوتيين، حين صدوره عام ١٩٦٣. ولايفوتنا ذكر أعلام لهم أهميتهم في اللاهوت الفلسفي البروتستانتي، ولهم أيضا استقلالهم، فلا هم رواد ولا هم أتباع. وأهمهم ديتريش بونهوفر D. Bonhoeffer (١٩٠٦-١٩٤٥) الذي ينافس تيليش في إيمانه بالقيمة العملية والفعالية الحية للاهوت وايضاً ضرورة تحديثه، والعمل الذي توج حياته القصيرة "ثمن التبعية The Cost of Discipleship" يذكرنا كل

سطر من سطوره بروح كيركجور. وثمة أيضاً راينهولد نيبور R. Niebur (١٨٧٢-١٩٧١) الرافض للاهوت الليبرالى، "بحيث يعتبره البعض تابعاً لبارت".(٦) أبدى اهتماماً فائقاً بالمسائل الاجتماعية والسياسية وعنى بنقد الليبرالية الديمقراطية للحضارة الأوروبية. مؤكدا على أهمية الدين الأخلاقية. وأهم أعماله فى هذا "إنسان أخلاقى ومجتمع لا أخلاقى" "Moral Man and Immaral Societyiet" سنة ١٩٣٢، "أبناء النور وأبناء الظلام" "The Children of light and the children of darkness" وقد احتذى هو الآخر حذو كيركجور فى اعتبار الإنسان معلقاً بين التناهى والحرية، ولامندوحة له عن تقبل كليهما كى يحيا بصحة روحية، وهذا التعليق للإنسان يتبدى من خلال القلق الذى هو ظرف مبدئى تنشأ عنه كل خطيئة.(٧)

كل هؤلاء اللاهوتيين البروتستانتيين، وسواهم ممن لايتسع المجال لحصرهم، وجوديون صرحاء، ولكن طبعا بدرجات متفاوتة فى مدى تمثلهم وتمثيلهم للفلسفة الوجودية. ولئن كان لاهوت بولتمان ومدرسته أكثر وأخلص وجودية من لاهوت تيليش، فإن تيليش هو أقدر من استطاع فى آن واحد أن يجعل الوجودية تنساب فى شرايين البروتستانتية، والبروتستانتية تنساب فى شرايين الوجودية، والحياة – تنساب فى شرايين كليهما.

---

(6) H. D. Lewis, Philosophy of Religion, Hodder & Loughton, London, 1975, P. 326.

(7) W. Nicolas, Op. Cit, P.294.

إن اللاهوت الفلسفى هو البحث فى التضمنات الفلسفية للعقيدة الدينية، وليس يصعب إدراك الخاصة الوجودية للتضمنات الأساسية المميزة للبروتستانتية، فلا يدهشنا كل هذا الالتقاء بين اللاهوت البروتستانتى والفلسفة الوجودية، إنه مسألة تتبدى لكل من يمعن النظر فى منطلقات ومضمون دعوه لوثر أما عن الزاوية التاريخية لهذا الالتقاء، فقد أشار إليها تيليش نفسه، حين فرق بين ثلاثة وجوه للوجودية : الوجودية بوصفها وجهة نظر – وبوصفها اعتراضاً أو احتجاجاً Protest – وبوصفها تعبيراً. وهو يؤكد أن الوجودية كوجهة نظر حاضرة فى القطاع الأعظم من اللاهوت، وأيضا من الفلسفة ومن الفكر، لكنها قد لاتكون على وعى بذاتها. أما الوجودية بوصفها احتجاجاً فقد ظهرت كحركة واعية بذاتها منذ الميلاد الرسمى للوجودية مع كيركجور، لتصبح بوصفها تعبيراً خاصة مميزة للفلسفة والفن والأدب، وسادت أوروبا فى مرحلة الحربين العالميتين.(٨) وإذا كان ديكارت – كما هو معروف – قد شق الطريق المناوئ للوجودية، فإن تيليش يؤكد أن البروتستانتية برفضها للإثقالات الميتافيزيقية والأنطولوجية على العقيدة الدينية، كانت هى التى تحمل لواء وجهة النظر الوجودية. لكن البروتستانتية تراجعت عبر تاريخها عن الكثير من الأراضى الوجودية. وخصوصاً تحت ضغط المجتمع الصناعى الذى تنامى فى القرن الثامن عشر، الذى يتطلب لحسن إدارته لنفسه وللعالم – فلسفة ضد الوجودية ولاهوتا ضد الوجودية

---

(8) Paul Tillich, the courage to be, yale university press, New York, 1960. P126.

وفقط تحت تأثير الحركات الاجتماعية والتيارات السيكولوجية فى القرن العشرين أصبحت البروتستانتية أكثر انفتاحاً على المشاكل الوجودية للموقف المعاصر(٩)، فكان ما أشرنا إليه من التقاء حميم بين اللاهوت البروتستانتى والفلسفة الوجودية.

وبعد كل هذا، يظل التوقف عند مثال تطبيقى وتمثيل عينى لهذا الالتقاء، هو فلسفة باول تيليش، ليس فقط وقوفا عند شريحة معبرة عن قطاع هام من الفكر اللاهوتى أو الغربى المعاصر، بل هو مسألة أعمق. إنه وقوف على طبائع وخصائص مميزة لعناصر أساسية.



فلئن كانت الطبيعة الخاصة للبروتستانتية تلقى بها تواً فى قلب الفلسفة الوجودية، فإن العكس ليس صحيحاً، والطبيعة الخاصة للفلسفة الوجودية لن تلقى بها فى قلب البروتستانتية فقط، بل كفيلة بجعلها تتوغل فى أعطاف أى فكر لاهوتى رام وشائج فلسفية حية. وإذا كان المنشور البابوى الكاثوليكى لعام ١٩٥٠ قد استبعد الوجودية بوصفها واحدة من الفلسفات المعارضة والغير مرغوب فيها، فإننا نرى هذا عنداً فى البروتستانتية وليس فى الوجودية. وثمة فلاسفة وجوديون وكاثوليك، من الطراز الأول فى وجوديتهم وفى كاثوليكيتهم، من أمثال جبريل مارسيل G. Marcel.

إن الوجودية هى الأساس الفلسفى للنظر فى الموقف الإنسانى المتعين بمسئوليته الفردية الرهيبة، حيث لاينفع المنطق البارد

---

(9) Ibid, Pp. 132 : 134.

ولايشفع المنهج العقلانى الصارم. لذلك" يصعب أن يناقش أى لاهوتى متفلسف دعاويه بغير الاستعارة من القاموس الوجودى والالتجاء إلى المفاهيم والمصطلحات الوجودية من قبيل الهم والقلق والتناهى والإثم والاغتراب والوجود الأصيل أو الشرعى والوجود الزائف..الخ".(١٠) واذا كان ماكينترى صاحب هذه الملاحظة يقول في التعقيب عليها "إن الوجودية في حقيقة الأمر مبدأ لاهوتى محايد، لأنها تبرر الولاء للاعتقاد بأن الشخص قد اختاره، وهذا تبرير ينطبق أيضاً على العقائد الإلحادية"(١١) فإننا قياساً على تعقيب ماكينترى نقول إن الفلسفة الوجودية هى فقط الكفيلة بإعطاء الإيمان الدينى تعميقاً وتفسيراً وتبريراً، لابد وأن تسلم بها جميع الأطراف، حتى وإن كانوا ملحدين. فالرأى عندى – وهو رأى سيعطينا تيليش المثال الحى والشاهد الأصدق عليه – أنه لاتوجد وسيلة لاسبيل لدحضها لتفجير الحياة فى اللاهوت وتعميق معايشة التجربة الدينية أنجح وأفضل من الفلسفة الوجودية أو حتى تبازيها. خصوصاً إذا ما أخذنا فى الاعتبار أن الدين أولاً وقبل كل شئ عقيدة، ثم يأتى تطبيق الشريعة كنتيجة ومحصلة للإيمان بالعقيدة، أو بالتعبير الوجودى لقرار اختيار العقيدة تحقيقاً للوجود الشرعى (أو الأصيل فى ترجمات أخرى نراها الأصوب).



(10) , (11) Alasdair Macintyre, Existentialialism, Art in: Encyelopedia for philosaphy, P. Edwards (ed. in chief), Macmillan, New York, 1972. Vol. 3, P.151.

وإذا تركنا الآن رحاب اللاهوت الفلسفى، ودلفنا بتوغل أكثر إلى رحاب الفلسفة ذاتها - لكن الفلسفة اللاهوتية أو المستعينة باللاهوت أو حتى مجرد الفلسفة المؤمنة، أى إذا تركنا باول تيليش اللاهوتى، سنجد أن باول تيليش الفيلسوف واحد من أربعة فلاسفة ممثلين لتيار هام من تيارات الفكر الغربى المعاصر هو تيار الفلسفة اللاهوتية، التى ترتكز على اللاهوت وتستمد منه حلولاً للمشاكل التى تتصدى لها. وجملتهم باحثون عن الانطلاقة أو الثورة الروحية للإنسان، بغية رأب الصدع العميق فى بنيان الواقع الجاف. منهم من عرف كيف يحطم الحدود التقليدية المستهلكة للملة اللاهوتية، من أجل تطويرها وتوسيعها وإثرائها، فتكون أقدر على انقاذ "الوجود الشخصى". وكانوا بهذا يعطوننا أمثلة نموذجية على الفلسفة الوجودية وأسلوب ارتكازها على الدين واللاهوت واستعانتها به هؤلاء الأربعة هم ماريتان بوبر M. Buber (١٨٧٨ - ١٩٦٥) ممثل الفلسفة اليهودية وذو التأثير الكبير على تيليش، وجاك ماريتان J. Maritain (١٨٨٢ - ١٩٧٥) ممثل الفلسفة الكاثوليكية، ونيقولا بيردياثيف N. Berdyaev (١٨٧٤-١٩٤٨) ممثل الفلسفة الأرثوذكسية. ويأتى باول تيليش ليمثل الفلسفة البروتستانتية. لقد انتقينا هؤلاء الأربعة فقط ليمثلوا الملل اللاهوتية الأربع فى الفكر الغربى المعاصر. لكن من ورائهم يقف جمع غفير لفلاسفة تكفلوا بمثل هذه المهمة. ولعل أسبانيا تتقدم بأكفأ فيلسوفين فى هذا الصدد، هما ميجل دى أونامونو M. de Unamuno (١٨٦٤-١٩٣٦) وأورتيجاى جاسيت Ortega y Gasset (١٨٨٣ - ١٩٥٥) ويمثل انجلترا جون مكموري G. Macmurry. وثمة أيضاً كارل هايم K. Heim (١٨٧٤-١٩٥٩)

وسـرجيوس بولجـاكوف S. Bulgakov (١٨٧٠ - ١٩٤٤)... ويوضح المؤرخ جون ماكورى أن هؤلاء الفلاسفة - خصوصاً بيرديائيف وأونامونو اللذين يعتبرهما أعظم ممثلين للوجودية - حين اثبتوا أن الدين أساساً فعالية شخصية إنما يمهدون لما تطور بعدهم فى صورة اللاهوت الوجودى[١٢]، الذى رأيناه مع تيليش وبولتمان وزملائهما اللاهوتيين، حين اكتملت فلسفة الوجود الشخصى بفلسفة الأنطولوجيا.

وبالتوغل أكثر فى رحاب الفلسفة، نلقى فى النهاية الوجودية المؤمنة فحسب. وعلى رأسها الفيلسوفان الشهيران صاحبا البصمات الواضحة فى بلورة وتطوير مفهوم الوجودية وهما الفرنسى جبرييل مارسيل، والألمانى كارل ياسبرز K. jaspers (١٨٨٣-١٩٦٩) الذى فلسف للاهوت الليبرالى البروتستانتى، ومع هذا كان له تأثير على جورجاتن بقوله إن اللطف والوحى ليسا فى فعل معين وثمة كثيرون أقل شهرة، أهمهم الروسى ليون شستوف Leon Shestov (١٨٦٦-١٩٣٨) الذى جعل عنوان أهم كتب كيركجور (أما .. أو Either.. or) أساسا أو هيكلاً لفلسفته. وقد انشق شستوف بوجوديته المؤمنة عن الثورة البلشفية، فانضم مع بيرديائف - إلى سرب الطيور المهاجرة التى غادرت روسيا طوعاً أو كرهاً.



(12) J. Macquarrie 20th Century Religious Theought, P.209.

ومن الوقوف على لاهوت فلسفي ثم على فلسفة لاهوتية، نخلص إلى أن العلاقة تبادلية بين اللاهوت والدين وبين الفلسفة الوجودية. فكما استعان اللاهوت البروتستانتي بالفلسفة الوجودية ليكون أقوى وأكثر حياة، فإن الفلسفة الوجودية أيضاً قد تستعين باللاهوت والدين لتكون أقوى وأكثر حياة، بل ولتكون أكثر وجودية. فكما قال الرائد كيركجور "الوجودية الحقة هي المسيحية، أو هي بتعبير أدق صيرورة الإنسان مسيحياً".(١٣)

إن صلب التفكير الوجودي يقوم على المقابلة بين "الوجود- لذاته" أي الإنسان وبين "الوجود-في ذاته" أي الشئ. ولامخرج من هذه المقابلة إلا بوجود – من أجل- ذاته، ومن أجله كل وجود آخر، أي الألوهية. وحين يحقق الإنسان مبدئيات الموقف الوجودي أي حين يصوب تفكيره تجاه ذاته المتشخصة الوحيدة المحاقة بالقلق والاغتراب والتناهي والعدم والمثقلة بعبء الحرية الرهيب، فالأرجح أن يلتجأ فوراً إلى الموجود المتعالي – الله أوكما يقول بيرديائيف : "عالم الذات كلما أحكم إغلاق الباب على نفسه، فإنه يكتشف فجأة وجوداً متعالياً".

وليست الألوهية فحسب، بل أيضا الدين بمعناه الحرفي، والمقصود الأديان السماوية فحديثنا لاينطبق على الكونفوشية أو

---

(١٣) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية : من كيركجور إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د. محمد عبدالهادي أبو ريدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د.ت، ص ٢٠.

البوذية مثلاً - الدين السماوى له قدرة يصعب منافستها على تضخيم مسئولية الوجود الفردى إلى الحد الذى يجعله حقيقاً بالنظرة الوجودية - ولنخطو خطوة أبعد ونقول ليس التجربة الدينية فى عموميتها، بل وأكثر من هذا التجربة الصوفية هى التى تحمل أقصى تحقق للفلسفة الوجودية، والمتصوفة الذين هم أكثر عباد الله عبودية - أو عبودة حسب المصطلح الإسلامي الدال على الدرجة القصوى - هم أيضاً أكثر الوجوديين وجودية. فالوجودية فلسفة للذات لا الموضوع، والإنسان لا الطبيعة، والتجربة الحية لا العقل النظرى، ولن نجد ذاتية تنبذ كل موضوعية، وإنسانية تزدرى الطبيعة المادية، وتجربة ذوقية وجدانية تضرب عرض الحائط بمقولات العقل والعقلانية، مثلما نجدها مع المتصوفة. وهل يجادل أحد فى أن الميستر إكهارت Eckhart (١٢٦٠-١٣٢٧) "طليعة عظام المتصوفة"[١٤] هو مفكر وجودى من الطراز الأول، وأن يعقوب بوهمه J. Boehme (١٥٧٥ - ١٦٢٤) أعظم المتصوفة، هو حامل لواء الوجودية فى الفترة القبل ديكارتيه-[١٥].

ومحصلة كل هذا ما نلمسه من أن الغالبية العظمى من الفلاسفة الوجوديين، كانوا ذوى علاقة متينة مع الدين. والوجوديون

---

(14) Elmer Obrien, Yarieties of Nystic Expoience, Mentor Omga, New York 1965. P. 123.

(15) Paul Tillich, Theology of Culture, ed. by R. C. Kimball, Oxford univeristy Press, 1959. P. 76.

وفى تفصيل تأثير بوهمه على الفلسفة الألمانية والاوربية: الفصل الثالث من كتابنا: الحرية الإنسانية والعلم: مشكلة فلسفية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٠ ص١١٨-١٢٠.

الملاحدة الممثلون لمعالم على طريق الوجودية قلة (نيتشه وهيدجر وسارتر وربما كامى) وإن كانت لهم فعلاً أهمية كيفية تفوق كل كم، فليست تتعلق أهميتهم الكبيرة بمقولة الإلحاد فى حد ذاتها، ولاهى أكسبت فلسفاتهم شيئاً مما لها من قوة فائقة.

أما من الناحية الأخرى التى قدمنا بها الحديث. أى ناحية اللاهوت، فإن تيليش يعتبره "قد تلقى هبة عظمى من الفلسفة الوجودية"(١٦)، حتى أنه – أى تيليش – يؤلف مرجعاً أكاديمياً ضخماً يحيط بتاريخ الفكر المسيحى منذ أصوله اليهودية والاغريقية وصولاً إلى الفلسفة الوجودية أو انتهاءً بها، مؤكداً أن الإنجيل يحمل عناصر مبكرة للتفكير الوجودى.(١٧) يقول تيليش إن المسيح أتى ليجلب دهراً جديداً new eon ، وأن "الوجودية قامت بتحليل الدهر القديم، أى مأزق الإنسان وعالمه فى وضع الغربة. والوجودية بإنجازها لهذا إنما هى حليف طبيعى للمسيحية. وذات مرة قال إيمانويل كانط إن الرياضيات هى الحظ السعيد للعقل الإنسانى. وبنفس الطريقة يمكن أن يقول المرء إن الوجودية هى الحظ السعيد للاهوت المسيحى"(١٨). أما بالنسبة للاهوت الإسلامى – أى علم الكلام، فإننا نلاحظ أن التصوف الإسلامى أنسب منه للاستفاده من الوجودية. ولكن لاتفكير فى

(16) P. Tillich, op, cit, 126.

(17) P. Tillich, Altistory of christian Thought; From its Judaic and Hellenistic Orig ns To Existentialism, ed. by : C. E. Braaten, eliman & lchuster, New York. 1967. P. 540

(18) P. Tillich, Systematic theology, Vol II, the Mniversity of chicago Press, 1957. P.27

استفادة، بل فقط إفراغ الجهد فى النيل من الوجودية لأنها فلسفة الانحلال والإلحاد!! وذلك نتيجة لتعامل سطحى متسرع مع مظاهر بادية ورذاذ متناثر.



فبعد كل هذا الحديث فى وجودية اللاهوت ولاهوتية الوجودية، أى العلاقة التبادلية الوثيقة بين الوجودية والدين، بقى أن نلاحظ أن الوجودية اللاهوتية أو حتى المؤمنة - وهى الأصل كما نشأت مع كيركجور توارت فى الظل وقنعت بالوقوف من وراء الوجودية الملحدة التى انشقت عنها، والتى حظيت بنصيب الأسد - إن لم نقل استأثرت بما لحق الوجودية من شهرة طبقت الخافقين. حين حطمت جدران الأروقة الأكاديمية وانسابت فى تيار الحياة اليومية، كما لم تفعل فلسفة أخرى، لامن قبل ولامن بعد، باستثناء الماركسية طبعاً.

ذلك أن الوجودية قد ظلت كائنة فى مستويات البحث العميق والثقافة الرفيعة، يعبر عنها فلاسفة راموا أن يكونوا إنسانيين بمعنى ما، وتلقى بظلالها على أعمال أدباء وشعراء عظام أمثال دستويفسكى وهولدرلين وإليوت، ثم جيمس جويس وكافكا وبيكيت وغيرهم ... حتى كانت الأربعينيات من هذا القرن، وكان جيلها فى أوربا ليشهد أهوال حربين عالميتين. فرأى أن الدول والحكومات النظامية تتخذ قرارات من المفروض أنها عقلانية مدروسة، فتؤدى إلى الخراب والدمار والفزع واليتم والترمل والثكل. ساد هذا الجيل القلق والمعاناة

والرفض لكل ما هو موضوعى جمعى عقلانى، وآمن بأنه لا أمل إلا فى الخلاص الفردى. فكان المرتع الخصيب للوجودية، تفجرت فى بلدان القارة الأوربية، وأصبحت زاد الثقافة بل الحياة اليومية. على أن وطأة أثقال الحرب أشاعت التشاؤم والسوداوية وفقدان المعنى والأمل والثقة فى كل كيان أكبر من الفرد، مما جعل الأجواء، مهيأة أكثر للسير فى مقولة الفردانية حتى الوصول إلى أن الإنسان مهجور فى هذا الكون – أى إنكار وجود إله يلوذ برحمته الواسعة وقدرته الشاملة. وكتيار فرعى للوجودية التى رآيناها أصلا واساساً مؤمنه – اشتدت الوجودية الملحدة التى يعد فردريك نيتشه F. Nietzche (١٨٤٤ – ١٩٠٠) رائدها، وهيدجر أعظم منظريها، وهو فى الواقع أعظم منظرى الوجودية علىَ إطلاقها. أما الوجوديون الملاحدة فى فرنسا بزعامة قطب الوجودية الأشهر جان بول سارتر J. P. Sartre (١٩٠٥–١٩٨٠) – ورفقة سيمون دى بوفوار وألبيركامى – فقد تميزوا بموهبة أدبية دافقة فصاغوا وجوديتهم العبثية التشاؤمية فى قوالب فنية جذابة، مقالات ومسرحيات وروايات وقصص رائعة، اكسبتهم – دوناً عن سائر الوجوديين – شهرة واسعة وجمهور قراء غفيراً، ما كان أحد منهم ليقرأ حرفاً واحداً فى البحوث الفلسفية المتخصصة. لقد كانت كتاباتهم إنجيل جيل الأربعينيات والخمسينيات.

ووصل هذا المد إلى المكتبة العربية فى الستينيات، وامتلأت بأعمال جمة تعرض للفلسفة الوجودية، بحثاً ودراسة ونقدا وترجمة

ومقارنة وتأصيلاً وأحياناً إضافة ولكن أيضا كان الذيوع من نصيب الوجودية الملحدة، سارتر ثم نيتشه ثم هيدجر. حتى وإن كانت قد ظهرت بعد ذلك بعض الدراسات القيمة والترجمات الرصينة لآثار الوجودية المؤمنة، وعروض شمولية للوجودية تستوعبها، فإنه لاتزال الوجودية الملحدة خصوصاً عند سارتر بالنسبة للمثقفين وعند هيدجر بالنسبة للمتخصصين هى التى تقفز إلى الأذهان كلما ورد المصطلح فى الأوساط العربية. وقد تذكر أو لا تُذكر الوجودية المؤمنة، ودع عنك الوجودية اللاهوتية والدينية.

وبلغ هذا الخلل الفلسفى حداً، جعل مصطلح الوجودية يرتبط عندنا فى أذهان أنصاف المثقفين بالإلحاد، وقد يطابقه!!

والواقع أن هذا الخلل لايعود فقط إلى قدرات الوجوديين الملاحدة الفلسفية ومواهبهم الأدبية أو إلى ظروف حضارية لهم موئسة، فساعدت على رواج أعمالهم؛ بقدر ما يعود إلى غموض وإلتباس شديدين يحيقان بمفهوم الوجودية، وليس فقط فى أوساط المثقفين أو حتى المتخصصين، بل وأيضاً فى أوساط الفلاسفة، والفلاسفة الوجوديين أنفسهم!! فمن ينطبق عليهم هذا الاسم جمع غفير من الفلاسفة "ليس يجمعهم شىء بقدر بغضهم وتقاذفهم لبعضهم، وتبرؤ معظمهم من هويته الوجودية"[١٩]، حتى شك سارتر نفسه فى

(19) W. Kaufmann, Existentialism From Destoevsky to Sartre, P.11

أن لقب الوجودية قد أصبح خالياً من المعنى. وهيدجر وياسبرز ومارسيل الذين لابد وأن يشملهم أى نقاش للوجودية، رفضوا جميعاً هذا اللقب حتى انتهى "روجرشن" إلى أن الوجودى الذى يحترم نفسه لابد وأن يرفض أن يطلق عليه لقب وجودى، وهو يقصد أن الوجودى الحقيقى يرفض التقولب فى قالب معين بحيث يصبح فرداً فى فئة تعرف بالوجوديين[٢٠]. ويبدوا أن هذا هو السبيل الوحيد الذى تراءى "لشن كى" يخرج من متاهات الوجودية" ساعد على تفاقم أحابيلها الهرج والمرج والضجيج والجلبة التى لحقت بالوجودية فى أعقاب الحرب العالمية. ولكن مع أفول الستينيات شب عن الطوق جيل لم يشهد أوزار الحرب العالمية، واستعاد الثقة بالعقل، وإلى حد ما بالهيئات النظامية، فلم يلق هواه مع الوجودية. لقد انحسرت موجتها بعد طول مد، وتقلصت بل تلاشت كبدعة شعبية، يتشدق بها عن وعىّ وعن غير وعى المثقفون وأنصاف المثقفين وأشباه المثقفين، وتبقى الأسس النظرية إثراءً للإنسانية، وموضوعا للبحث الاكاديمى، الهادئ الرصين والمثمر، فتوضع نقاط على الحروف.

لكل ذلك وجدناه لزاماً علينا قبل الدخول فى عالم باول تيليش أن نبذل قصارى الجهد لتحديد مفهوم الوجودية تحديداً دقيقاً، منذ نشأته مع كيركجور فى النصف الأول من القرن التاسع عشر وحتى

---

(٢٠) د. إمام عبدالفتاح إمام، سرن كيركجور : رائد الوجودية، الجزء الأول، دار التنوير، بيروت ١٩٨٣، ص٢٦

تبلور تماماً في الربع الثاني من القرن العشرين، وبفضل لايمكن تجاوزه للوجوديين الملاحدة. وسوف يُلاحظ إلى أي حد روعي أن يكون هذا التحديد شمولياً وموضوعياً، وبصرف النظر عن قضية إيمان الوجودية أو إلحادها، حتى لايحمل شبهة المصادرة على المطلوب. وسوف نلاحظ أيضا كيف سيتجه المنحنى الموضوعي من تلقاء ذاته في اتجاه الوجودية الدينية وبالتالي في اتجاه عالم باول تيليش.

الفصل الثانى

ماهى الفلسفة الوجودية ؟

لعل أحد مصادر ذلك اللبس – الذى رأيناه – أن الوجودية ذاتها تتسم بقدر من الهلامية. فهى ليست البتة مذهباً فلسفياً دقيقاً، منهاجاً وتطبيقاً. كلا. ولاهى مدرسة يمكن صياغة تعاليمها فى قضايا محددة.

بل وأن صميم فعل المخاض الذى أنجب الوجودية، والذى سيظل دامغاً إياها بمعالمه هو ذاته النفور من المذهب والمذهبية. وعلى وجه التحديد يمكن اعتبار الميلاد الرسمى للفلسفة الوجودية بمثابة رد فعل رافض لمذهب الماهية Essence ، كما وصل إلى ذروته مع هيجل F.G Hegel (١٧٧٠ – ١٨٣١). قامت الفلسفة الوجودية لتناهضه وتقول إن تلك الماهية الثابتة موضوع الخبرة المعرفية العقلانية، ليست هى الحقيقة فى تعينها واكتمالها. الحقيقة هى – بالأحرى– الوجود الذى نمر به فى الخبرة الفورية الحية. وسوف نرى أن التمييز بين الوجود والماهية من الأسس الكائنة فى صلب الفلسفة الوجودية.

وكدأب البحث الفلسفى، بُذلت محاولات عديدة لتعقب جذور الوجودية فى أعماق التاريخ الفلسفى، وصلت حتى مين دى بيران

B. Pescal وبلـيز بسـكال (١٧٦٦-١٨٢٤)[٢١] Main de Biran (١٦٢٣ - ١٦٦٢) والقديس أغسطين، بل وحتى سـقراط العظيم[٢٢]. ولكن المعتمد أكاديمياً أن فلسفة كيركجور أول صورة ناضجة مكتملـة لها، وصك شهادة ميلادها الرسمية التى لابد وأن يعترف بها الجميـع. وفى عصر كيركجور، كان الافتتان بـالعقل - الـذى بـدأه أبـو الفلسـفة الحديثة رينيه ديكارت ووصل إلى ذروته مع هيجـل - قـد بلـغ مـداه. فنجيب العقل الأثير - أى العلـم- قـد أحـرز الـذروة الشـاهقة بنظريـة نيوتـن، إنهـا نسـق شـامل للعلـم بالطبيعـة، تجـاهد بقيـة أفــرع العلــوم البيولوجية والإنسانية للدخول فى أعطافها. يوازى هـذا نجـاح الفلسـفة العقلانيـة - خصوصـاً الألمانيـة - فـى بنـاء أنسـاق شـامخة، تحــاول استيعاب الوجود بأسره فى قلب فئـة مـن التصـورات. فأشـرق القـرن التاسع عشر فى أحضان مايعرف "بعصر التنويـر" - عصـر الإيمـان بقدرة العقل على فض كل مغاليق هذا الوجود.

(٢١) انظر فى فلسفة مين دى بيران، وآثارها التى امتدت حتى شكلت حركـة سـادت فـى الفلسفة الفرنسية إبان القرن التاسـع عشـر، تعـرف باسـم "فلسـفة الحريـة" التـى أقـرت تماماً بقيمة العلم الابستمولوجية ولكـن تحـاول تقليـم أظـافره الأنطولوجيـة التـى تلغـى حرية الإنسان - انظر فى هذا كتابنا المذكور :

الحرية الإنسانية والعلم : مشكلة فلسفية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٠، الفصـل الرابع: خطوة فرنسية على الطريق، ص ص ١٣٥ : ١٥٠.

وهذا الكتاب يمثل نقطة الافتراق الحادة بيننا وبين الوجودية، إذ يحاول الوصــول إلـى نفس مقولاتها، ولكن على أساس العقلانية، بل وبالنظر إلى العـالم بعيـون العلـم وهـو آية العقلانية التى قامت الوجودية لكى تنشق عنها وعن نظرتها للعالم.

(22) J. Macqurrie, An Existentialist Theology, op. cit, p.15-16.

وكرد فعل متوقع، تمخض عصر التنوير عن الحركة الرومانتيكية، من حيث تمخض عن فلسفة كيركجور الوجودية، التى كانت نقطة بدايتها رفض العقلانية التنويرية حيث سيادة المذاهب النسقية، سواء العلمية أو الفلسفية. فهى فى كلتا الحالتين باردة جافة مقطوعة الصلة بالتجربة الحية المعاشة، وتنظر إلى أية حقيقة واقعية - حتى الإنسان - كموضوع، كشئ ما غريب عنه، وتسحق فردانيته بما فيها من موضوعية وعمومية وتجريد.

ولسوف يظل ديدن الفلسفة الوجودية منذ البداية وحتى النهاية رفض كل ما يمس فردانية الفرد. "فهم يجعلون محور النظر الفلسفى السؤال : ماذا أكون"(٢٣) من أجل إبراز قيمة الفرد، و"تحليل الوجود البشرى من حيث أخص ما فيه من فردية وعينية"(٢٤) ، ومن حيث هو جزئى عارض لا يندرج تحت أية بنية نسقية عقلية، ليصلوا إلى الوجود كما يتجلى فى مواقف التفرد الإنسانى - مواجهة الموت مثلا وهو أقصاها. فبهذا يصبح العالم متأصلاً فى صميم الفرد ، لا مفارقاً عنه فى مذهب عقلى مصمت، لا يعترف به ولا بفردانيته.

الوجودية إذن فلسفة للوضع الإنسانى، على أن نميز بين اتجاهين لفلسفة الوضع الإنسانى : الأول هو الماهوى الذى ينظر إلى الإنسان فى حدود طبيعته الماهوية داخل الكون ككل، والاتجاه الآخر هو الوجودى الذى ينظر إلى الإنسان فى معضلته فى الزمان والمكان

---

(23) Gabriel Marcel, Mystery of Being, trans by G.S Fraser, Vol. I, Indiana, 1950, P.84.

(٢٤) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، ص ٥.

ويرى الصراع بين ما هو موجود فيهما، وما هو مُعطى فى الماهية،(٢٥) كإمكانية تنتظر التحقق.

والفيلسوف الألمانى المنتمى للكانتية الجديدة هاينيمان F.Heinemann هو الذى قدم مصطلح (الوجودية Existentialism) فقط عام١٩٢٩(٢٦) وكان مصطلحا شديد الدلالة وصائبا جدا. فهو مشتق من الجذر Ex-sistere الذى يعنى فى أصوله اللاتينية (الانبثاق To Emerge والوجودية فعلا فلسفة الانبثاقة فى هذا العالم، وليست فلسفة الكينونة Being فيه. فمع الكينونة لا توجد إمكانية غير متحققة، الكينونة تحقق خالص. أما الوجود الذى هو مقابل للماهية–فدائما إمكانيات مفتوحة، تنتظر الاختيار والقرار لكى تتحقق. وهذه الإمكانيات هى ما تصوب عليه الفلسفه الوجودية أنظارها. وليس اسمها (الوجودية) فقط ، بل وكل مصطلحاتها نُحتت فى اللغه الألمانيه، فالوجودية نبتة ألمانية نشأت أصلا من توتر موقف العقليه الالمانية فى بدايات القرن التاسع عشر. وكما أوضحنا، كانت فلسفة كيركجور وهو دانمركى، رد فعل لفلسفة الماهية مع هيجل الألمانى.(٢٧)

الوجودية إذن مجرد اتجاه عام لتحليل الوضع الإنسانى، بل واتجاه ظل مضمرا. ولم يخرج من الصحائف ويتبد إلا فى أعقاب

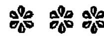
---

(25) P. Tillich, History of christian thought : from Its Origions to existentialism, opcit, P.539-40.

(26) M.Rosenthal & P.Yudin (ed.), A dictionary of Philosophy, Progress, Moscow,1967 P.153.

(27)P.Tillich, Theology of culture, Pp 76:81.

الحرب العالمية الأولى، فى ألمانيا ثم فى فرنسا ولم يكتسب حتى اسماً إلا عام ١٩٢٩. لاغرو إذن أن يضم الاتجاه الوجودى فلاسفة شتى تختلف مشاربهم أيما اختلاف وقد تتناقض، ليس فقط فى قضايا الفلسفة العامة، بل وفى صميم القضايا التى تشكل صلب الاتجاه الوجودى. ولن نجد مقوله واحدة اتفقوا عليها، أو يمكن أن تنطبق عليهم جميعاً بلا استثناء. فلا نتوقع مرسوماً بتعاليم الوجودية، ولاسبيل إلى وضع تعريف جامع مانع لها، وبدلاً من هذا، سنحاول تحديد الاتجاه الوجودى عن طريق نقطة البداية والمسار والهدف، وأبرز المعالم وأهم الخصائص(٢٨)



حينما نفكر فى السؤال : ماذا أكون ومن أكون؟ سنلقى أنفسنا فى دوائر مغناطيسية من التساؤلات كيف ولماذا ومن أين جئنا؟ وإلى أين نمضى؟.. الواقعة الوحيدة الجلية هى (أننا موجودون) فبدأت منها الوجودية. وكان " ينبغى أن نبدأ من علاقتنا الأولية بما هو فى ذاته : أى بوجودنا – فى – العالم"(٢٩) على أن أميز ما يميز الوجودية هو أنها لاتبدأ من الوجود كمقولة عامة – كماهية، بل منه كواقعة عينية متشخصة فى فرد محدد. فالموجود البشرى يمتاز عن سائر

---

(٢٨) انظر فى هذا بصورة موجزة ومبسطة، مقالنا : الوجودية، مجلة القاهرة، العدد ١٥، ١٤ مايو ١٩٨٥.

(٢٩) جان بول سارتر، الوجود والعدم : بحث فى الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة د. عبدالرحمن بدوى، دار الآداب، بيروت، سنة ١٩٦٦. ص ٥٠٤.

الموجودات بأن كل فرد ملقى فى موقف وجودى معين خاص بـه، لا أحد يمكـن أن يحـل محلـه أو يشـاركه فيـه. إنـه فـرد فريـد ، لايجـوز اعتباره عينة فى فئة. هكذا تبدأ الوجودية من الأنـا.. الأنـت.. الهـو.. من الذات. فيغدو الوجود ذاتياً، لايمكن أن نجرده ونعرفه من الخـارج كمعطى موضوعى أو أن نرده إلى قوالب تصوريـة. فهو لايـرد إلـى سواه إنه يتصف بالذاتية العميقة من حيث يتصف بالسـر الـذى يجعلـه يتأبى على كل محاولة لجعله موضوعاً.

وهذه الذاتيـة والفردانيـة لاتقـل مـن شـأن العـالم، ولامـن شـأن الآخرين. "فإذا كانت مشكلة وجود العالم قد أرقت فلاسفة الذات الذيـن وضعوها فى جانب، والعالم فى جانب آخر ثم حـاولوا الجمـع بينهمـا فإنهـا لاتشـغل الوجـودى البتـة. لأن نظرتـه تقـوم علـى وحـدة الـذات والموضـوع"(٣٠). امتلاك الإنسان لجسد، والجسد كأداة للإنسان، يجعلـه يشارك فى العالم، كظاهرة طبيعية وهو فى الآن نفسـه فـائق للطبيعـة المادية، لذا يرى الوجودى الإنسان كوحدة بدنية نفسيه. فـلا يبـدأ مـن الذات الميتافيزيقية، أو مـن الماهيـة، بـل مـن (الوجـود-العينـى-فـى-العالم)، حيث الذات البشرية والعـالم حقيقتـان أصيلتـان متسـاويتان. لا ذات بغير عالم، ولا عالم بغير ذات. وهذا يفضى إلـى الوجـود - مـع - الآخريـن) الـذى هـو سـمة أساسـية مـن سـمات الموجـود البشـرى. "وجود الإنسان فى جسد يتبعه فعل الشعور، وفعل الشعور لايمكـن

---

(٣٠) جون ماكورى، الوجودية، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمـام، مراجعـة د. فـؤاد زكريـا، سلسـلة عـالم المعرفـة، الكويـت، ١٩٨٢. ص ١١٦وما بعدها ، ص ٢٧١، ومواضع أخرى.

تفسيره إلا من خلال المشاركة Participation مع -الآخرين"[٣١]
هكذا نخلص إلى أن الوجودية تبدأ من وحدة (الوجود - مع الآخرين - في - العالم) التي يجسدها الوجود اللاعقلاني المحسوس، التجربة الحية الخفاقة في الصدور، لا المتجردة في العقول. هذه هي نقطة البداية والتي يلخصها ببراعة مصطلح هيدجر Dasein "الموجود - هناك" الكائن الملقى به في العالم مع الآخرين.

أما نقطة النهاية، أو هدف الأهداف من الفلسفة الوجودية، فهو البحث المشبوب عن الوجود الأصيل (الشرعي) والحيلولة دون الوجود الزائف - الوجود أصيل بقدر مايشكل الفرد نفسه، وزائف بقدر ما تشكله مؤثرات خارجية فيفقد ذاته. من هنا كان صون الوجوديين للحرية، ونقدهم للمجتمع وأعرافه، ودعوتهم الفرد للخروج على كتلة الجماهير، ورفض القيم الجاهزة وسائر العموميات... وذلك ليحمل وحده مسئولية ذاته، فيكونها، ويحقق وجوده الأصيل. وهذا لن يتأتى إلا حين "الفعل المشتمل على الحرية والفكر والقرار".

ها هنا نضع الأصبع على العمود الفقري ودماء الحياة من الاتجاه الوجودي : حرية الإنسان"إنهم لايحللون الوجود الإنساني إلا من حيث أنه أساساً فعل حرية، تتكون بأن تؤكد نفسها، وليس لها منشأ أو أساس آخر سوى هذا التوكيد للذات"[٣٢] فعلى خلاف نهج الفلاسفة في القول بحرية الإنسان، لايحاول الوجوديون وضع أية براهين تثبتها أو دحض أدلة تنفيها، فهذا نقض للوجودية التي تعني

(31) G. Marcel, Mystery of Bing, vol. I, op. cit, P.104.

(٣٢) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، ص ٢٠.

المطابقة بين كون الإنسان موجوداً و كونه حراً. فكما يقول سارتر "الحرية ليست وجوداً ما، إنها وجود الإنسان"، ويستأنف موضحاً : "إننى محكوم علىّ أن أكون حراً. وهذا يعنى أنه لايمكن أن يوجد لحريتى حدود أخرى غير ذاتها، أو إذا شئنا فنحن لسنا أحراراً فى الكف عن أن نكون أحرار"[٣٣]. ولو كانت كل وقائع حياة إنسان ما تشهد بأنه ليس حراً، كأن يخضع لمشيئة غير مشيئته، أو حتى للعقل الجمعى فى قرار ما، لقال الوجوديون إنه بفعل من أفعال الحرية اختار التنازل عن الحرية، وبالتالى عن الوجود الأصيل وقنع بالوجود الزائف، اختار أن يكون مشتتاً ممزقاً بلا إرادة – باصطلاح سارتر : سئ النية وسوء النية يعنى أن الموجود الإنسانى " يمكن أن يتخذ مواقف سلبية بإزاء نفسه"[٣٤] فتقول رفيقة عمره وفكره سيمون دى بوفوار : "إن الإنسان لايستطيع أبداً أن يتنازل عن حريته، وحين يزعم أنه يتخلى عنها، فإنه لايفعل شيئاً إلا أن يحجبها عن نفسه، وهو يحجبها بحرية، إن العبد الذى يطيع يختار أن يطيع. واختياره لابد وأن يتجدد فى كل لحظة. إن الإنسان يُخلص لأنه يريد ذلك بكل إرادته، وهو يريد ذلك لأنه يأمل بهذه الطريقة أن يستعيد كينونته"[٣٥]

وبالطبع لاشىء مطلق. فثمة ما أسماه الوجوديون (بالمواقف الحدّية) التى تمثل حداً لحرية الإنسان فلا يستطيع أن يفلت

(٣٣) جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة د. عبدالرحمن بدوى، ص ٧٠٣.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ١١١.

(٣٥) سيمون دى بوفوار، مغامرة الإنسان، ترجمة جورج طرابيشى، دار الآداب، بيروت، سنة ١٩٦٣. ص ٧٢

منها، كالموت والقلق..، وأيضاً الجنس واللون والطبقة... فضلاً عن قسوة المواقف الحدية الشاذة، كالعاهات وحالات المعوقين والأمراض المزمنة على أنها - جميعاً وغيرها - تمثل حدود الموقف الذى تُمارس الحرية داخله، ولاتنفيها. حرية الفرد غير قابلة للنفى، طالما لا شيء ينفى كونه موجوداً.

إن الوجودية أصلا وفروعاً فلسفة الموقف، لأن الموقف هو الحياة والحياة هى الوجود فى موقف. "والموقف هو ما يجعل الإنسان (الوجود - لذاته) لايشابه بحال الشيء (الوجود - فى ذاته)"[٣٦] فكان المسرح الوجودى مثلاً مسرح موقف لامسرح دراما وأحداث..

ونأتى للأخلاق الوجودية، فنجدها أخلاق موقف مشدود إلى المستقبل، لاقانون مستكن فى الماضى، لذلك قيل إن "الاتجاه الأخلاقى للوجودية يحدد النظر إلى التاريخ على ضوء المستقبل".[٣٧] وأشباه المتعلمين ذووالنظرة العُجلى المبتسرة يتصورون أن الحرية الوجودية ستجعلها فلسفة انحلال وإباحية، فى حين أنها تحمل الإنسان أقسى مسئولية خلقية لا عن ذاته فحسب، بل عن الإنسانية جمعاء، على أساس أن اختيار قيمة معينة تأكيد لها، ودعوى للآخرين كى يختاروها، إنها اختيار للذات وللإنسانية جمعاء، التزام وإلزام[٣٨].

(36) Gabriel Marcel, Mystery Of Being, P. 125. ff.

(37) Paul Tillich, Theology of Culture, P. 101.

(٣٨) جان بول سارتر، الوجودية فلسفة إنسانية، ترجمة حنا دميان، دار بيروت، سنة ١٩٥٩، ص ١٨ وما بعدها.

فتتلخص أخلاقيات الوجودية فى : تصرف بحيث يصبح فعلك أنموذجاً للتصرف فى كل موقف مماثل، فى أى زمان ومكان. وكأننا وصلنا بالطريق المعكوس إلى أقصى صورة عرفتها الفلسفة للأخلاق الصارمة المتشددة، أى مبدأ الواجب المطلق عند إيمانويل كانط. ولئن كان الوجوديون، حتى بعض المؤمنين يحتقرون الأخلاق المتعارف عليها، لأن اتباعها الأعمى انقياد للآخرين وطمس للفرد، فإنه ليس فى مقدور الإنسان أن يقف عند حد رفض القيم الجاهزة، إنما هو مقضّى عليه أن يؤسس قيماً يلتزم بها ويلزم بها الآخرين، لتصبح كلّية على الرغم من أنها فى أصلها ذاتية هكذا يصبح الإنسان الأخلاقى مُشرعاً ومنفذاً، فهو الخالق الوحيد لمعنى القيم فى العالم. إنهم يبحثون عن مستوى أعمق للضمير، فيسلمون بحرية الإنسان ويرفعون من عليه كل وصاية أو إلزام مسبق، حتى لايلتزم إلا بما يختار ويقرر هو الالتزام به. وبهذا تكون الأخلاق ذاتية نابعة من أعماق الفاعل متأصلة فيه، لاخارجية مفروضة عليه ربما بصورية فارغة. وتكون المسئولية عن الفعل من حيث كانت الحرية فى الإقدام عليه. فالحرية والمسئولية وجهان لعملة واحدة كما تقضى مبدئيات التفكير، وكما يسلم كل دستور أو قانون، فلا يعد الفاعل مسئولاً عن أية جريمة - مهما كانت بشعة - أُرغم على ارتكابها بصورة أو بأخرى. وطبعاً لايوجد فيلسوف وجودى أو غير وجودى، مؤمن أوملحد ، يقول إن كل شىء مباح. ولن يوجد. والمفروض أن المسئولية الملازمة للحرية تقوم بعملية الضبط الأخلاقى المنشودة دائماً، فى كل موقف، فردى أو جمعى.

وتلك المكانة الفائقة للحرية من ناحية، وللموقف من الناحية الأخرى، جعلت الوجوديين شديدى العناية - على وجه الخصوص - بالمواقف التى - يتجلى فيها معالم الحرية، كالتصميم والتعهد والالتزام والولاء؛ وعلى رأسها موقف الاختيار واتخاذ القرار - الطريق إلى الوجود الأصيل. من هنا كان (القرار) أحد محاور الفلسفة الوجودية. وكلنا نعلم صعوبته، وقد نحاول إرجاءه أوتجنبه، خصوصاً حين القرارات الخطيرة التى يترتب عليها مواقف ذات دوام، كقرارات المهنة والزواج والصداقة. على أن القرار فى كل حال يتضمن وثبة وتجاوزاً للموقف المباشر، بحيث نكون قد ألزمنا أنفسنا بظروف لم تتعين وتتحقق بعد. فمن طبيعة الإنسان أن يلتزم وأن يراهن على المستقبل، لذلك لابد وأن يتخذ قرارات، وعنها تنبثق الذات.(٣٩)

الذات ليست معطاه جاهزة منذ البداية، المُعطى حقل من الإمكانيات غير المتعينة، وبالقرار يختار الإنسان بعضاً منها لتتعين وتُشكل الذات. وعلى الرغم من أن القرار شاق ومؤلم، فإن النزعة الوجودية - على وجه الدقة - هى رفض كل ما يحول دون اتخاذ القرار حول الوجود الخاص، كالعرف والتقاليد والروتين. إنهم يحاربون كل ما يعمل على تشكيل حياة الأفراد فى قوالب نمطية، تجعلهم يسيرون كالدهماء وراء قرارات اُتخذت بالفعل، فيفقد الإنسان ذاته، ويقع فى براثن الوجود الزائف.

---

(٣٩) جون ماكورى، الوجودية، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، ص ٢٦٣ ومابعدها.

وآية كل هذا يبلوره التمييز بين الوجود والماهية. ورغم أن هيدجر قال إن ماهية الإنسان كامنة في وجوده، فإنه يمكن اعتبار القول بأسبقية الوجود على الماهية من المعالم البارزة للوجودية. ذلك أن أى جماد أو نبات أو حيوان، ماهيته سابقة أو متآنية مع وجوده. المنضدة مثلاً قبل وبعد أن تصنع، وفى أية مرحلة من مراحل وجودها مجرد منضدة. الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يسبق وجوده ماهيته، "إنه لايأتى إلى الوجود كموضوع فى مكان وزمان، بل كنشاط مستمر للحرية"[٤٠]. فهو يوجد قبل أن نستطيع تعريفه بأية فكرة، "والمقصود بذلك أن الإنسان يوجد قبل كل شيء، وأنه يلقى ذاته، ويبرز إلى العالم، ثم يُعرف بعد ذلك"[٤١] فطبعاً لا يمكن تحديد ماهية الوليد وقيمه وأهدافه ومثله والتزاماته... أو على الإجمال علاقته بالعالم : "علاقتنا بالعالم ليست مقررة من قبل، نحن الذين نقرر".[٤٢] ألم نتفق على أن الذات معطاة كحقل من الممكنات. الإنسان مشروع وجود، ثم يقرر بنفسه ما الذى سيكونه، وفى النهاية لايكون إلا بحسب ما ينتوى ويختار، ذاته ليست إلا مجموع قراراته وأفعاله، هذه هى حياته نفسها، وبالتالى لامجال لتعليق الفشل على ظروف خارجية عن إرادته. إذن فالإنسان - لاعوامل البيئة والوراثة

(٤٠) د. حبيب الشارونى، فلسفة جان بول سارتر، مجلة عالم الفكر، المجلد الثانى عشر، الجزء الثانى، سبتمبر ٨١، ص ٤٠٣.

(٤١) جان بول سارتر، الوجودية فلسفة إنسانية، ترجمة حنا دميان، ص ١٦.

(٤٢) سيمون دى بوفوا، مغامرة الإنسان، ترجمة جورج طرابيشى، ص ١٧.

- هو الذى يصنع ذاته، و"أن يوجد الإنسان هو أن يختار بنفسه"[٤٣]، فى عملية مستمرة لاتنتهى أبداً، اللهم إلا بالموت. الإنسان وجود فى الحاضر، فضلاً عن مسئولية فى مواجهة مستقبل مفتوح ملىء بالممكنات، لتظل الأنا - الماهية هى مقبل أفعالها، إنها اختيار يجب ابتكاره مجدداً ودائماً.

لهذا كان الإنسان مسئولاً عن ماهيته. إنها المسئولية التى سوف تتعدى ذاتيته إلى الإنسانية جمعاء، والتى لايمكن الفرار منها لأن الإنسان حر. ولما كانت المسئولية الوجودية رهيبة إلى هذا الحد، حتى أنها تجعل فعل الاختيار والقرار مؤلماً، فلابد وأن يلازمها قلق. من هنا كان الشعور بالقلق أساسى فى الوجودية.

ولكى يتحمل الإنسان هذه المسئولية تماماً، تضعه الوجودية أمام كينونته، أى أمام كونه موجوداً. وفى هذا استفادت كثيراً من الفينومينولوجيا (مذهب الظاهريات)، مذهب إدموندهوسرل E. Hussrel (١٨٩١ - ١٩٣٨) الذى رام أن تصبح الفلسفة علماً دقيقاً، فدعاها لأن تقتصر على الوصف التفصيلى للظاهرة كما تُعطى للوعى، شريطة أن يتخلص الذهن من الافتراضات والانحيازات المسبقة. ووضع هوسرل منهاجاً دقيقاً ومعقداً لهذا، يتلخص فى ثلاث خطوات : تقويس الظاهرة، أى وضعها بين قوسين ليكون أمامنا كل الظاهرة ولا شىء سواها - التجريد - التطبيق - وقد أقام هوسرل بناءه على فكرة مجدية حقاً للوجودية ألا وهى (القصدية) "البنية

---

(٤٣) جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة د. عبدالرحمن بدوى، ص ٧٠٤.

الجوهرية لكل وعى"(٤٤) والتى تعنى أن الوعى وعى بشىء ما يقصده، فهى فكرة ترتبط ربطاً وثيقاً بين الذات والموضوع، لما بينهما من (إحالة) متبادلة. هكذا نجد القصدية والإحالة يحققان وحدة الذات والموضوع التى حرصت الوجودية على البدء منها. بيد أن الفينومينولوجيا إحدى ذرى العقلانية، والوجوديون الذين أخذوا بها أو منها – وأهمهم هيدجر وسارتر وميرلوبونتى – قد أولّوها تأويلاً شديداً لتلائم أغراضهم، حتى أن هوسرل قد انتقد استخدام تلميذه هيدجر لأفكاره.

تقول سيمون دى بوفوار : "من المغالطة اعتبار الوجودية مذهباً يائساً. فهى أبعد ما تكون عن ذلك، إنها لاتحكم على الإنسان ببؤس لاعلاج له". "إن الإنسان لهو سيد مصيره الوحيد المستقل، إذا شاء فقط أن يكون كذلك. هذا ماتؤكده الوجودية وإن هذا لتفاؤل". "وإذا كانت الوجودية تقلق، فليس ذلك لأنها تؤنس الإنسان، بل لأنها تتطلب توتراً مستمراً"(٤٥) والوجودية فعلاً – حتى وإن كانت إلحادية تشاؤمية، فإنها ليست البتة موئسة. وهى أيضا ليست بالضرورة تشاؤمية. والأمل ظهر كثيراً فى الوجودية الدينية المؤمنة، وخصوصاً مع جبرييل مارسيل الذى وضع كتابه (الإنسان الجوّال) وجعل له – كعادته – عنواناً فرعياً، هو (ميتافيزيقا الأمل)، وكأنه بهذا يواصل

---

(٤٤) جان بول سارتر، التخيل، ترجمة د. نظمى لوقا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٢ ص ١٠٦.

(٤٥) سيمون دى بوفوار، الوجودية وحكمة الشعوب، ترجمة جورج طرابيشى، دار الآداب بيروت، سنة ١٩٦٢ ص ٣٠، ٣١، ٣٣.

مسار إرنست بلوخ E. Bloch (١٨٨٥-١٩٧٧) الذى جعل (مبدأ الأمل) عنوان أهم أعماله، محوراً لفلسفته اليوتوبية التى تجمع عناصر وجودية وماركسية وصوفية وعلمية وانثربولوجية... وهذا لايمنع أن الروح العامة للوجودية هى بلا شك، رؤية سوداوية للحياة، وإحساس بمأساويتها وكآبتها وثقلها، وبالمعاناة الأليمة. فالوجودية فى حد ذاتها، وفى أية صورة من صورها، فلسفة أزمة، فلسفة الموقف المتأزم للإنسان دوناً عن سائر الموجودات. ليس هذا من صعوبة القرار ومسئولية الحرية والقلق فحسب، بل ومن مفاهيم أخرى كثيرة دارت حولها، مثل التناهى والموت والاغتراب والهم والأثم والخطيئة الأولى فى المسيحية... وغيرها. كلها مواقف حدية رهيبة. وأقساها التناهى، وهو خاصة أساسية للموجود البشرى. فهو محدود من ناحية بلحظة الميلاد، والأفظع من الناحية الأخرى بلحظة الموت. حتى عَرف هيدجر الإنسان (أو الآنية Dasein) بأنه (وجود - للموت)، من حيث أن الموت هو نهاية الحياة وقانونها المحتوم. الكائنات الحية الأخرى تنتهى. أما الإنسان فهو وحده الذى يموت، لأنه هو وحده الذى يهتم بأعلى إمكانيات وجوده وأخصبها، وهى إمكانية استحالته وانتهائه وموته.(٤٦) فإذا كانت الذات حقلاً من الممكنات، فإن الموت هو أصلب هذه الممكنات، لأنه الممكن الوحيد اليقينى، وهو فى الوقت نفسه نهاية كل الممكنات التى تجعلها جميعاً غير ممكنة. لذلك كان الموت عند الوجوديين الملاحدة - خصوصاً ألبير كامى - برهاناً

---

(٤٦) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة ودراسة عبدالغفار مكاوى، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٧، ص ٣٢ - ٣٣ ، ٨٤.

نهائياً على عبثية الكون والناس. وهذه العبثية لاتنفى، بل لعلها تؤكد إعزاز الوجوديين الحميم لتجربة الحياة. وكامى نفسه يقول : "إن جزعى من الموت ينال من غيرتى الشديدة على الحياة" و "إذا كنت أرفض رفضاً باتاً وعود العالم الآخر، فالسبب فى ذلك أننى لا أرغب فى التخلى عن خصوبة اللحظة الماثلة وما فيها من ثراء. كما أننى لا أؤثر الاعتقاد بأن الموت يؤدى إلى حياة أخرى. فالموت بالنسبة لى باب موصد"(٤٧). إن الموت هنا يعبر عن اليقين الحسى والشك الروحى.

أما مع الوجوديين اللاهوتيين والمؤمنين، فقد اكتسب الموت دوراً ودلالة مختلفة. ولكنه فى كل حال يزيد من حدة الهَمّ، الذى يأتى من التناقض بين كون الإنسان محدودا كواقعه، وكونه مشدوداً للمستقبل. فهو مهموم بتحقيق إمكانياته، فى بحثه الدائم عن الوجود الأصيل، المحفوف بالموت.



ولا مندوحة عن الاعتراف بأن الوجودية فى منطلقاتها الفلسفية نزعة أرستقراطية، تبغى الرقى بالإنسان. فهى دائما الترفع والتميز عن الحشد وكتلة الجماهير. ولاشك أنها أتتنا باستبصارات عميقة ونافذة عن الموجود البشرى، كانت صائبة إلى حد أنه قد نما مؤخرا علم النفس الوجودى والعلاج النفسى الوجودى، كمقابل للاتجاهات

(٤٧) جون كروكشانك، ألبير كامى وأدب التمرد، ترجمة جلال العشرى، دار الوطن العربى، بيروت، د.ت، ص ٥٠، ٥١.

السيكولوجية التعميمية - خصوصاً السلوكية الآلية - بصورة تجافى الواقع. "وأحرز العلاج النفسى الوجودى نجاحاً ملحوظاً فى علاج الأمراض اللفظية وأمراض التخاطب، خصوصاً التى لاتعود إلى أسباب عضوية"(٤٨). وقد بدأ هذا الاتجاه السيكولوجى بما يسمى بالتحليل النفسى الوجودى. ويعد لودفيج بنسفانجر L. Binswanger رائده، وكان يصف عوالم مرضاه بالاعتماد على تصورات أنطولوجيا هيدجر للوجود الإنسانى.

وستظل الوجودية دائماً حائزة لنوط شرف فى صونها لفردانية الإنسان وحريته ضد أخطار قد تحيله إلى مجرد رأس فى القطيع - بتعبير نيتشة، أبرزها الآن نظام الدولة الشمولية ذات السلطة الجامعة، ووسائل الإعلام الذائعة، والضغوط التى يمارسها مجتمع الجماهير، أو العقل الجمعى.

لكن لكل شيء حدوداً. فأى خطر يتهدد المجتمع لو أن الوجودية أُخذت مأخذاً حقيقياً، وأصبح كل فرد يتصرف كما لو كان عالماً مستقلاً؟! ببساطة لن يظل مجتمعاً، بل زحاماً متنافراً. سيرد الوجوديون بأن كل وجود بشرى محفوف بالمخاطر، وكما أن هناك إمكانية خطر الفوضى بل وانعدام الأخلاق فثمة أيضاً إمكانية التقدم الأخلاقى الجذرى. ربما. لكن حتى لو افترضنا مستوى الوعى اللائق وإخلاص النية وإصابة جادة الصواب من كل فرد وهو يبدع قيمه،

(48) Victor E. Frank, Psychotheraphy and Existenttialism, Penguin, London. 1970.



فلا مندوحة عن عموميات يلتزم بها الجميع لكى تستقيم حياتهم معاً. ثم، لماذا يتصورون أن كل التجاء لعموميات وتجريدات جاهزة فيه مساس بالفرد؟! والواقع أنه - من وجوه كثيرة - فيه إذكاء، وسبيل إلى تجربة وجودية أفضل. أليس الوجوديون أشد من سواهم إدراكاً لتناهى الموجود البشرى ومحدوديته؟ حياته إذن قصيرة وإمكانياته قاصرة، لا تستوعب تقصى كل الأبعاد فى كل موقف وصولاً إلى القرار السليم. فلماذا لايستفيد من المبادئ العمومية التى أسفرت عنها تجارب أخرى طويلة عريضة؟ على الفور سيرد الوجوديون بأن حرية القرار أهم من سلامته. لذا يؤخذ عليهم إعلاء التحمس للاختيار المتفرد فوق الإنصات لصوت الحكمة الرصين. إنهم ينشدون تحقيق ما أسموه بالوجود الأصيل، بأى شكل كان وبأى ثمن كان، فى مغامرة أو مقامرة ليس من الصواب دائماً الإقدام عليها بسهولة.

وبصرف النظر عن نقطة انطلاقهم - أى محاربة العقل وهو أداة إضفاء الرونق على الواقع، والسبيل الأمثل لحل كل المشاكل وتجاوز الكوارث.... كان تكثيفهم المأساوى للحياة بدلاً من توسيع نطاقها، وصمهم الآذان عن جمالاتها الكثيرة، ثم دورانهم حول مقولات الموت والقلق والإثم والهمّ والاغتراب... الخ. أفلا نتوقع إذن من الوجوديين - لاهوتيين ومؤمنين وملاحدة - الطابع المأساوى الكئيب، والهم والغم والنحيب.. كان الله فى عونهم!

كل هذا يبرر الحكم بأن الوجودية نزعة جانحة، خصوصاً وأنها لاتزدهر إلا حين الاضطراب والانهيار وانعدام الشعور بالأمن.

والمجتمعات المستقرة نسبياً - كما هو معروف، وكما يؤكد تيليش نفسه - لا تصغى للوجودية.



وبنظرة عميقة، نلاحظ أن هذه المآخذ الشهيرة على الوجودية تتداح كما تتداح دوائر بلجة ماء ألقى فيه بالحجر، فقط لو كانت لاهوتية أو حتى مؤمنة، أى حين يختار القرار الإيمان بالدين والألوهية لقهر العدم والتناهى والإثم والاغتراب... ولتحقيق الوجود الأصيل، بكل ما يتضمنه هذا القرار من التزام وتعهد وولاء. وبهذا نعود إلى حيث بدأنا إلى الوجودية الدينية كمدخل لعالم باول تيليش.

وقبل الدخول إلى هذا العالم - وأى عالم - ينبغى أن نكون على حذر من أكذوبة تصنيفية تجعلنا ننظم الفلاسفة فى صفوف أشبه بالجزر المنعزلة. ولعلها أشبه بطوابير الألعاب الرياضية، كل صف أو طابور يحمل بطاقة معينة، هذا مثالى.. وذاك تجريبى.. والآخر وجودى....الخ.

هذا الإسلوب الإجرائى التبسيطى لو أخذناه كقاعدة جامعة مانعة، كان ضلالة ضالة ومضللة، وأبعد ما تكون عن زخم الواقع الفلسفى الحى المتدفق المتلاقح بفعالية، وأحياناً بعنف، يرفض ويقبل ويطور ويصوب وينقد ويتراجع ويتقدم... ولايوجد فيلسوف ذو اعتبار، مصطلح فلسفى واحد كفيل بتحديد فلسفته من رأسها حتى أخمص قدميها. وانتماء الفيلسوف لاتجاه معين أو حتى لمدرسة معينة

لا يعنى أن كل ماسواها حرام عليه. ولا يعنى أنه لزاماً عليه أن يطبق تعاليمها حرفياً، فلا تفوته منها صغيرة ولا كبيرة. إن هذا ينطبق على المنتمين لأشد الاتجاهات الفلسفية إحكاماً ورصانة منطقية ودقة فى الأسس المنهجية، فما بالنا بالاتجاه الذى هو على النقيض من الإحكام والرصانة المنطقية - أى بالفلسفة الوجودية.

لقد حددنا بدقة - قصارى ما استطعنا - ماهية الاتجاه الوجودى بكل أبعاده وآفاقه، كى نكون على بيّنة من الحدود. ولكن ليس يعنى هذا أن فلسفة الفيلسوف لابد وأن تكون، أو حتى يمكن أن تكون صورة طبق الأصل من هذا، لكى يكون وجودياً. كلا بالطبع. يكفى الاشتراك فى المنطلقات المبدئية، أو الدوران حول المحاور الأساسية. يكفى أيضاً اقتفاء خطى أعظم الرواد كيركجور أو هيدجر أو سارتر. إن الوجودية ككل تيار فلسفى رئيسى، تضوى تحت لوائها وتسم بميسمها مدارس فلسفية كثيرة - وبعضها قامت لتستقل عنها فكانت بصورة معدلة أو مصغرة لها - كالشخصانية (ماريتان، بيرديائيف)، فلسفة الحياة (أونامونو)، فلسفة القوة والحياة أيضا (نيتشه)، فلسفة الوجود الشخصى (جاسيت وبولجاكوف)... والملامح الوجودية الواضحة تجعلهم وجوديين شاءوا أم أبوا. وكل الفلاسفة الوجوديين - من ذكرناهم ومن لم نذكرهم - هم وجوديون فقط بدرجات متفاوتة - طبعاً. أى لن يتحقق المفهوم الكامل الذى رأيناه مع أيٍ منهم. وإن كانت أعلى درجة تسجل لكيركجور وهيدجر وسارتر. وهيدجرهو أقدر من استطاع أن يفلسف الوجودية، وأعمق

روادها فكراً وأبعدهم تأثيراً. ومع هذا يرفض أن يسمى نفسه فيلسوفاً وجودياً ويفضل لقب فيلسوف وجود!!

الخلاصة أن الوجودية كأى اتجاه فلسفى خصيب وثرى، لا هى كفيلة بتحديد فلسفة الفيلسوف، ولايوجد فيلسوف فلسفته بمفردها كفيلة بتحديدها.

إذن ليست الوجودية مصطلحاً مرادفة لفلسفة باول تيليش المتعددة الأبعاد والمترامية الحدود. يقول تيليش موضحاً موقفه – وهو قول يصلح قاعدة عامة مجدية جداً لمناهج البحث الفلسفى : "كثيراً ما يواجه إلىّ السؤال : هل أنا لاهوتى وجودى؟ وإجابتى دائماً مقتضبة، فأقول : إننى النصف والنصف fifty - fifty. وهذا يعنى أن الوجودية والماهوية Essentialism بالنسبة لى ينتميان لبعضهما. ومن المستحيل أن يكون المرء ماهوياً خالصاً إذا كان فى الموقف الإنسانى بصفته الشخصية، وليس يجلس على عرش الله، كما نفهم ضمناً من هيجل وهو ينشىء تاريخ العالم الآتى لنهايته تبعاً لمبدأ فى فلسفته. تلك هى الغطرسة الميتافيزيقية للماهوية الخالصة. ومن الناحية الأخرى الوجودية الخالصة مستحيلة. فكى يصف الإنسان الوجود لابد أن يستخدم اللغة، واللغة تتعامل مع الكليات. وباستعمال الكليات تكون اللغة بصميم طبيعتها ماهوية، ولايمكنها التملص من هذا".(٤٩)

(49) P. Tillich, A History of Christian Thought : From its Judiac and Hellenistic Origins to Existentialism, P. 541.

ليست الماهوية فحسب، إنه على الحدود بين الوجودية وسائر المقاطعات المحيطة بها. وهو دائما وأبداً على الحدود، ولايتقوقع فى قلب المقاطعة فتستغرقه ويستغرقها؛ لا المقاطعة الوجودية ولاسواها، ولاحتى المقاطعة اللاهوتية بجلال قدرها.

لكننا وجدنا الوجودية اللاهوتية والدينية المنظور الأشمل والمدخل المثالى لعالمه، والذى يمكننا من الإحاطة به والتجول فى سائر أرجائه، ولئن كانت موضوعاً نناقش به ومن أجله فلسفة تيليش، فإنه نظراً لعمق وجوديته وأصالتها من ناحية، وإتساق تفكيره وتشابك أطرافه وتلاقى عناصره من الناحية الأخرى، فلن يجدينا كثيراً وضع الأصبع على دعاويه الوجودية فحسب. وبدلاً من هذا الأسلوب القاصر المبتسر، سنعرض لشخصية الفيلسوف ككل، ومقومات فلسفته بعامة، وسيكون هذا العرض المتكامل بدوره أكمل أسلوب لاستشراف نزعته الوجودية.

ثانياً : مصادر فلسفة تيليش .. النماء .. والثمرة

★ سيرة تيليش : تطوره الفكرى وتشكُّل الأُطر

★ أعماله

★ تحديث اللاهوت



الفصل الثالث

سيرة تيليش : تطوره الفكرى وتشكُل الأُطر

باول تيليش ألمانى. ولد فى العشرين من أغسطس عام ١٨٨٦ فى قريـة إشتارتسيدل Starzeddel بمقاطعـة براندنبورج Brandenburg فى بروسيا بألمانيـا الشرقية.(٥٠) أبـوه منهـا، ولكـن أمـه مـن مقاطعـة رينيلاند بألمانيا الغربية. ولعل هذا أول توتـر لـه علـى قلـب حـدود – الحدود بين ألمانيا الشرقية وألمانيا الغربية (*) . تحمل الأولى ميلاً مـا للتـأمل، مرتبطـاً بكآبـة ووعـى حـاد بـالواجب والخطيئـة الشـخصية، ولايـزال بهـا احـترام كبير للسلطة والتقـاليد الإقطاعيـة. أمـا ألمانيـا الغربيـة فتميزهـا الفتنـة بالحيـاة، وحـب التعيـن والحركيـة والعقلانيـة والديمقراطيـة، فـأثرت هـذه السمات المتصـارعـة علـى سـياق حياتـه الداخلية والخارجية. وعلى الرغم من أن أمـه مـاتت مبكـراً، وبالتـالي كان تأثير أبيه هو المهيمن، فإن أطر ميراثه من بيئته لـم تعـرف أبداً الترابط والانسجام، بل دائماً التوتر على الحدود. مما يفسر لنـا رؤيتـه للتـاريخ بأنـه اختيـار لخـط يتجــه صــوب هـدف، بـدلاً مـن الفكـرة الكلاسيكية التى تراه دائرة مغلقة. فمضمون التاريخ فى نظـره تشـكله فكرة الصراع بين مبدأين متعارضين. والحقيقة ديناميكية، نجدهـا فـى قلب الصراع أو القدر(٥١) أو على الحدود بين المبدأين المتصارعين.

---

(50) Paul Tillich, My Search For Absolutes, Simon and Schuster, New York, 1967. P.23-24.

(*) لم يمتد الأجل بتيليش ليرى انهيار سور برلين وتوحد ألمانيا.

(51) Paul Tillich, On The Boundary, Charles Scribner's, sons, New York, 1966. P 14-15.

وقد قضى سنوات صباه فى شونفليس، حيث كان أبوه – وهو لاهوتى محافظ وقسيس بروتستانتى كبير من رعاة الأبرشية اللوثرية – كان يعمل فى منصب دينى رفيع كأسقف ومدير لكنسية الأقليم. وشونفليس مدينة صغيرة وهادئة شرق الألب ، أنشئت فى العصور الوسطى ومازالت محتفظة بشىء من طابعها ، ومحاطة بمراع خصيبة وغابات كثيفة، مما ترك فى الصبى باول انطباعاً عميقاً بالطبيعة وإحساساً رومانتيكياً بعبق التاريخ. فضلاً عن الارتباط بالكنيسة بوصفها حاملة المعنى المقدس فى قلب الحياة الإنسانية، "إنها المكان الذى ينبغى أن نعيش فيه الخبرة بالسر المقدس، نعيشها برهبة وجفول علوى"(٥٢)

ومع هذا كان ينازعه دائماً اشتياق لزيارة المدينة الكبيرة – برلين. وكان الخط الحديدى الذى ينقله إليها هو فى حد ذاته نصف أسطورة. وهذه الفتنة التى حملتها المدينة قد وقته خطر الرفض الرومانتيكى للحضارة التقانية، وعلمته أن يقدر أهمية المدنية من أجل تطور الجانب النقدى للحياة العقلية والفنية. لقد ظل حتى آخر لحظة فى حياته يشعر بالارتباط الأقوى بالريف والطبيعة عموماً. وهذا الارتباط تنامى فى ذهنه أكثر عبر رحلاته وسفرياته البحرية فى عرض البحار، وهو يرى أن مشهد البحر الصاخب المترامى الآفاق الذى يفتتت دوماً على الشاطىء الجامد قد ألهمه بالكثير من رموزه

(52) Paul Tillich, The New Being, Charles Scribner's sons, New York, 1955. P. 99.

وأفكاره، ومعظمها تُخلق إما تحت الأشجار وإما فى عرض البحار(٥٣). ومع هذا فإن الريف لم يستأثر به، وظل على الحدود بينه وبين المدينة، أو بين الطبيعة والمدنية.

وهو على أية حال قد خرج من أعطاف حياة شونفليس الهادئة الوادعة المشبعة بزخم الدين، حين التحق بالمدرسة الثانوية فى كونجسبرج Köngisberg – موطن كانْط – وتلقى تعليماً علمانياً. فواجه لأول مرة المُثل الكلاسيكية للّيبرالية الأوروبية، مثل حرية التفكير الخاضع فقط لمعايير العقل. وعلى الرغم من رفضه للّيبرالية الاقتصادية، فإنه يؤكد دائما ليبراليته فى التفكير. لقد تلقى هذه المثل– والتى عايشها أكثر فى برلين، حين انتقل والده للعمل هناك عام ١٩٠٠ – بحماس شديد، لكن لايخل إطلاقاً من ولائه للدين وتحمسه الأعمق لحيثيات اللاهوت. فقيمة تيليش تتجلى فى وقوفه على الحدود بينهما – حسب تعبيره الأثير– وجمعهما معاً بحيث جعلهما القطبين المتعامدين والمُشكلين لهيكل تفكيره، القطب الدينى اللاهوتى الذى استقطبه فى طفولته وصباه (شونفليس) والقطب الفلسفى الناسوتى الذى استقطبه فى مراهقته ويفاعته (كونجسبرج وبرلين). على أن الأول بالطبع هو الأساس والجذر والجذع. إن تيليش ينشغل بالدين وبصره شاخص إلى الاشتراكية والعدالة الاجتماعية والحرية والقضايا الثقافية، أو مشاكل الحضارة المعاصرة، ومن قبل ومن بعد بالمعضلة الوجودية للإنسان الفرد.

---

(53) P. Tillich, On The Boundary, P. 16 : 18.

ويخبرنا تيليش أن الخيال الذى تأجج فى خاطره بين سن الرابعة عشرة والسابعة عشرة ثم لازمه طوال حياته، هو الذى حال بينه وبين الوقوع فى براثن المدرسية - بالمعنى الحرفى للكلمة. وكان الخيال وأعظم تعبيراته - أى الإبداع الفنى، له دائماً تأثير كبير على أفكاره الفلسفية واللاهوتية. لقد تذوق الموسيقى منذ طفولته، وكان أبوه يؤلفها، ويؤكد أن الموسيقى الكنائسية شىء أكثر من ضرورى لتتحقق التجربة الدينية. ولكن عشقه للفنون اتجه تواً للأدب، فله سحر خاص وهو أكثر الفنون تضمناً للفلسفة "ويرى تيليش أن تعاطفه الغريزى مع الفلسفة الوجودية يعود من ناحية ما إلى فهم وجودى لأعمال شكسبير التى ترجمها شليجل إلى الألمانية، خصوصاً (هاملت)"(٥٤). ولم يجد تيليش أبعاداً وجودية فى أعمال جوته، لذلك لم تجذبه كثيراً. ويعد ريلكه أكثر الشعراء الألمان تأثيراً عليه، لواقعيته المستقاة من التحليل النفسى ولثرائه الصوفى والشحنة الشاعرية المشبعة بمضمون ميتافيزيقى، على أن زوجة تيليش هى التى قادته حقيقةً إلى عالم الشعر. ولم يكن الأب يُبدى اهتماماً بالفنون البصرية، فلم يلتفت إليها فى طفولته وصباه، ولكن الخراب والقبح الذى خلفته الحرب العالمية الأولى جعل فن التصوير يجتذبه. وتطور الأمر إلى دراسة منهجية لتاريخه ومعايشة عميقة لاتجاهاته الحديثة. وتبقى فنون العمارة والموزيكو والفسيفساء، ولاشك أن التاريخ والمعمار الكنسى كفيل بها.

---

(54) Ibid, P. 26-27.

وقد تلقى تيليش تعليمه العالى فى اللاهوت والفلسفة بجامعات ماربورج ودرسدن وفرانكفورت. ووجد فى فلسفة شلنج F. W. Schelling (١٧٧٥-١٨٥٤) للطبيعة، بغيته التى تتجاوب مع عشقه لها وتمنحه الإطار النظرى لتفسيرها بأنها المظهر الدينامى لروح الخالق والهادف إلى إدارك الحرية المتعالية على الثنائية التناقضية القائمة بين الإنسانية والحتمية الكونية.(٥٥) والواقع أن شلنج هو الوثن الفلسفى لتيليش، فهو يبالغ كثيراً فى تقدير قيمته وتأثيره على الفكر الأوربى. وكان قد حصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من برسلاو Breslau عام ١٩١١ برسالة موضوعها : (التصوف والوعى بالذنب فى تطور شلنج الفلسفى Mystik and Schuldbewusstein in Schellings philosophischer Entwiekluing - وبعد هذا بعام - ١٩١٢ - حصل من جامعة هال Hall على الدكتوراه وإجازة فى اللاهوت. فعين فى نفس العام قسيساً فى الكنيسة اللوثرية الانجيليكية وعمل طوال الحرب العالمية الأولى كقسيس وواعظ فى الجيش، فى قلب الجبهة(٥٦).

وكانت الحرب هى التجربة العميقة، التى حددت معالم تفكيره واتجاهه. فقد تركت بنفسه آثاراً أليمة بما خلفته من دمار وخراب، خصوصاً فى وطنه ألمانيا. وقد قدمت له دليلاً على إفلاس الحضارة

---

(٥٥) فى تفصيل هذه التناقضية، وتأثيرها على الفلسفة الحديثة مقدمة كتابنا : العلم والاغتراب والحرية : مقال فى فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧. ص ٧ : ٢٣.

(56) P. T, My Search for Absolutes, P. 33.

Kultur Culture(*) الغربية، وأنها في انتظار نهاية حقبة من تاريخها. هذا لأن إيمانها بالعقل فقط جعلها حضارة علمانية أوتونومية أي معتمدة فقط على نفسها Autonomous، فكانت كل نواتجها التي جسدتها الحرب لتشهد عليها بالخواء والتناهي والعجز عن إشباع ذاتها، وأنها تعيش في قرنها العشرين نهاية هذه الحقبة. فبدت له الفرصة متاحة لإعادة بنائها على أساس جديد، هو الأساس الديني أو الثيولوجي، لتغدو حضارة ثيونومية أي معتمدة على الدين Theonomous هذا هو المثل الأعلى المنشود الذي يحدد المهمة الإيجابية للاهوت في القرن العشرين. على أن الخروج من مرحلة الاعتماد على النفس – الأوتونومي autonomy ، لايعني العود فوراً إلى النقيض المباشر، التبعية والاعتماد على الآخرين الهترونومي heternomy، وقد كان تاريخ النهضة في أوروبا وبدء حضاراتها الحديثة، هو تاريخ لصراع دام وبطولي للخروج منها. وتيليش بلاشك يرفض أي تبعية، سواء دينية أو علمانية، إن ما ينشده هو وقوف يقظ واع على الحدود بينهما، ومركب جدلي من هترونومي العصر الوسيط وأتونومي العصر الحديث. إن التساؤل بشأنهما التساؤل بشأن المعيار النهائي للوجود الإنساني. فلابد طبعاً من الاتونومية، من الاعتماد على النفس، لكن بصورة هترونومية إلى حد ما، أي معضدة ومستفيدة ومُشبعة بالبعد الثيولوجي، أي صورة ثيونومية. "بالثيونومي يتم قهر

(*) رغم أن علماء النفس والاجتماع والانثربولوجيا يعتمدون (ثقافة) ترجمة لهذا المصطلح، فإن (ثقافة) مازالت ترتبط في الفلسفة بأبعاد ترانسندنتالية، لذلك فضلنا حضارة لتدل على المعنى المقصود. إما Civilization فهي مدنية وهي فعلاً مشتقة من Civil أي مدينة.

وتجاوز التناقض بين الأتونومـي والهيترونومي"(٥٧) وقد مثلت فكرة الثيونومـي محكاً نهائياً يوجه فلسفة تيليش ويحدد تقييمه للفلسفات الأخرى. والفلسفة التي يُعجب بها ويستفيد منها، يعتبرها ثيونومية، حتى ولو كانت إلحادية كفلسفات نيتشه وهيدجر!!.

ولم يبدأ تيليش عمله الأكاديمي إلا بعد انتهاء الحرب، وفي جامعة برلين، حيث حاضر فيما بين عامي ١٩١٩ : ١٩٢٤ في تطور لاهوت الحضارة، معنياً بعلاقة الدين بالسياسة والفن والأدب والفلسفة وعلم نفس الأعماق والاجتماع، وكانت محاضراته هذه باكورة مشروعة الثيونومي وجعل الدين مركزاً تتصل به كل مجالات الحضارة.(٥٨) وحاضر أيضاً في جامعتّي درسدن ولايبسج. وفي عام ١٩٢٥، انتقل لتدريس اللاهوت في جامعة ماربورج، حيث زامل هيدجر وبولتمان. وبدأ في عمله الضخم "اللاهوت النسقي"، ولم يظهر الجزء الأول منه إلا عام ١٩٥١. وفي عام ١٩٢٩ قبل منصب أستاذ الفلسفة في جامعة فرانكفورت، وهي من أكثر جامعات ألمانيا حداثة وليبرالية، وليس بها كلية للاهوت، فحاول أن يتخذ من هذا فرصة لكي ينجز للفلسفة إنجازه للاهوت.

وحينما كان يُدرّس في الجامعات شارك بحماس في مناقشات نظامية كانت تدور من أجل فهم جديد للموقف الإنساني. فكتب ونشر

---

(57) Paul Tillich, Systematic Theology, Vol. I universty of Chicago Press, 1951. P. 147.

(58) Paul Tillich, My search for absolutes, p.41-44.

فيما بين عامىّ ١٩١٩ : ١٩٣٣ أكثر من مائة مقالة ودراسة حول هذا، مؤكدا أن الفهم الجديد للموقف الإنسانى، لا مندوحة له عن أن يكون دينياً ثيولوجياً، لتغدو الحضارة ثيونومية. إنها المنطلق لمجمل فكر تيليش. وإذا كان المعتمد اكاديمياً أن هذا المنطلق هو "اللاهوت الحضارى" فإننا نرى المصطلحين اسمين لمسمى واحد هو علاقة تبادلية حميمة بين اللاهوت والوحى المُنزل وبين الحضارة الإنسانية، لو نظرنا إلى هذه العلاقة من ناحية اللاهوت كان المشروع هو "اللاهوت الحضارى"، ولو نظرنا من ناحية الحضارة كان المشروع هو "الحضارة الثيونومنيه"– وفى استيفائه لها، لم يهتم فقط بالمجالات الفعلية للحضارة كالفن والفلسفة والسياسة...الخ، بل اهتم أيضاً بالأبعاد المعيارية – أى الأخلاق. فوضع تقابلاً بين أخلاق الحضارة العلمانية فقط، أى الأوتونومية، وبين أخلاق الحضارة الثيونومية، مؤداه أن الأولى مشروطة وهى أخلاقيات السلطة والقانون والعدالة، أما الثانية فغير مشروطة وهى أخلاقيات المغامرة واللطف الإلهى والحب Grace[٥٩]. وقد أردف هذا بمناقشة (التربية) فى ضوء هذا الهدف – الحضارة الثيونومية.



ومن الناحية الأخرى، أو الجهة الأخرى للحدود، نجد أن تيليش ينتمى للبرجوازية الرفيعة، وأتاحت له مهنة والده – بوصفه الراعى الدينى الكبير – أن يقيم علاقات شخصية وثيقة مع البرجوازية

---

(59) P. Tillich, Theology of Culture, Pp. 127 : 145.

الرفيعة جداً – بقايا الارستقراطية . ومع هذا نلقاه يتعاطف بشدة وإيجابية مع اليسار، مهتدياً في هذا بأقوال المسيح ضد الظلم الاجتماعي وضد الأغنياء، وانضم عام ١٩١٨ للحركة الاشتراكية، وكان مناصراً للحزب الاشتراكي الديمقراطي. وتيليش شديد الإعجاب، بل متدله بماركس، ينسب إليه كل ما لذ وطاب من آيات التفلسف، بدءاً من العلمية الصارمة، وانتهاءً بالعنصر النبوئي وطابع الرسالة في فلسفته، ومروراً "بالوجودية" السياسية!! مدعياً – مثلاً- أن مفهوم الصدق عنده هو نفسه عند كيركجور، الصدق بالنسبة للوجود الإنساني، وما يخص موقف حياتنا ويقهر الاغتراب[٦٠]. ولكن لم يكن أبداً ماركسياً أو شيوعياً.

وفي عام ١٩٢٠ تحددت هويته تماماً بالاشتراكية الدينية Religious socialism وكان دائماً من أبرز وأنشط أعضائها، وذلك على أساس ما تقدم من خطوط عامة في فكره. فالمجتمع المعاصر فقد تكامله وخسر جوهر وجوده، وطغيان الماديات جعله في خواء، وفي مسيس الحاجة إلى نوع من الخلاص. وهذا الخلاص يستلزم من ناحية قيم العدالة الاجتماعية والتقارب الطبقي وعدالة توزيع الثروة في المجتمع -أي الاشتراكية. ويستلزم من الناحية الأخرى – أو الجهة الأخرى للحدود– الدين ذا التجربة الروحية والأبعاد الوجودية العميقة. لذلك لايتم الخلاص المنشود إلا بواسطة إحلال الاشتراكية الدينية محل الثقافة البرجوازية. إنها تستهدف إصلاح المجتمع بحيث

(60) P. Tillich, A History of Christian Thought, P. 484 - 485.

يصبح الدين روحه، فيمكن أن تصبح الحضارة ثيونومية. يقول تيليش: "الاشتراكية الدينية ينبغى أن تفهم بوصفها حركة صوب الثيونومى الجديد. فهى أكثر من مجرد نسق اقتصادى حديث. إنها فهم شامل للوجود، صورة للثيونومى المطلوب والمتوقع الآن"(٦١). إنها تبدو الحل الذى يفرض نفسه. فتيليش يرفض فكرة اليوتوبيا، ويرى أن مملكة الله لاتتحقق أبداً فى المكان والزمان. فطالما يوجد إنسان على ظهر الأرض سيوجد دائماً الخير والشر والصواب والخطأ. مملكة الله ومدينة الله فكرة متعالية ترانسندنتالية يمكن فقط أن تمثل معياراً للحكم على المجتمعات. أما الاشتراكية الدينية فهى البديل الواقعى والسليم.

وقد كانت حركة الاشتراكية الدينية منتشرة فى أوربا، وقوية فى ألمانيا تصدر جريدة "أوراق من أجل اشتراكية دينية" Blätter für Religiösen Socializmus . فانضم إليها الشاب المتحمس باول تيليش، وشارك بمقالات فى هذه الجريدة. ولكنه بدأ يستشعر روح الوهن والشيخوخة والدوجماطيقية فيها، فانفصل مع جمع من زملائه الشباب فى حركة تروم أن تبث فى اللاهوت الصارم للاشتراكية الدينية الألمانية حياة وعزماً أنضر وقدرة على مواجهة متغيرات الفكر والواقع. وأصدر بمعية زملائه مجلة "أوراق جديدة للاشتراكية "Neue Blatter für Socializmus" تهدف إلى إعادة قولبتها على أساس منظور دينى وفلسفى حديث. وهو شخصياً لم ينشغل بغير المسائل

(61) P. Tillich, On The Boundary, P. 81.

النظرية، ولكن المجلة بتأثير زملائه تصدت أيضاً للمشاكل العملية والواقع السياسى الجارى.(٦٢)

وفى هذه الدعوى نجد الدين لتعضيد الاشتراكية، بقدر ما نجد الاشتراكية لتعضيده. مبدؤها أن الرب ذو علاقة، ليست فقط بالفرد وحياته الداخلية، أو بالكنيسة بوصفها كياناً اجتماعياً، الرب ذو علاقة بالكون وهذا يتضمن الطبيعة والتاريخ والشخصية. ولذلك يؤكد تيليش أن الكنيسة سوف تفشل فى أداء مهمتها إن هى صاغت رسالتها بصورة مطلقة وبغير أن تضع الصراع الطبقى فى اعتبارها، وأن الاشتراكية الدينية هى فقط التى تستطيع أن تحمل رسالة الكنيسة إلى كتل البروليتاريا التى لم تعد تدخلها اللهم إلا للتعميد والزواج والجنازات. لذلك فالاشتراكية الدينية، وليست الرسالة الداخلية هى الشكل الضرورى للنشاط المسيحى بين الطبقات العاملة. على هذا المحور انصبت جهود تيليش لجلو الصدأ عن المبادئ البروتستانتية الأصيلة وإعادة صياغتها لتواصل قدرتها على الاستمرار وعلى أداء دورها. ولم تكن مهمته سهلة، لأن البروتستانتية اللوثرية كانت من الأصول المكينة التى ارتكزت عليها نشأة الليبرالية والرأسمالية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر فضلاً عن أن الاشتراكيين يخشون من تأثير الكنيسة على تثبيط الهمم النازعة إلى تحقيق الحكومة الاشتراكية. والكنيسة بدورها تخشى على رموزها المقدسة من مد الفكر الاشتراكى، فتقف فى وجهه وتبدو مضادة أكثر للنزعة

---

(62) Ibid, P. 42.

الإنسانية. وتجاهر طبقة الصفوة بإعجابها بالكنيسة لوقوفها فى وجه الوثنية القومية. فيقوى موقف الكنيسة النائى عن مطالب الطبقة العاملة وهى الكثرة الغالبة. وها هنا لنا أن نتذكر القول المأثور عن الاشتراكيين والشيوعيين الملاحدة من أن الله اختار الوقوف فى صف الأغنياء وعلى الفقراء البحث عن إله آخر! وعلى هذا تبدو جهود تيليش مسألة ملحة، وهى تتبلور فى مقاله "المبدأ البروتستانتى والموقف البروليتارى"[٦٣] حيث يعالج هذه الإشكالية معالجة هامة بالنسبة للاهوت وللاشتراكية وللفلسفة الوجودية على السواء.

والتقابل معروف بين الاشتراكية بنزعتها الجمعية التى تجعل الفرد يضيع فى غمار الطبقة، وبين الوجودية بنزعتها الفردية، ولكن تيليش فيلسوف على الحدود، فيقول : "علينا ألا نخلط أحبوله انعدام المساواة Riddle of Inquality ، مع واقعة أن كل فرد منا ذات فريدة لا تُقارن. كوننا ذواتاً ينتمى بالقطع لكرامتنا كبشر. هذه الكينونة مُنحت لنا، ولابد أن نُعمِلها ونُكثفها، ولا نجعلها تغرق فى المستنقع الآسن الذى يهددنا كثيراً هذه الأيام. لابد وأن يزود المرء عن كل فردانية، وعن تفرد كل ذات إنسانية، ولكن لاينبغى أن ينخدع باعتقاد أن هذا هو حل لأحبولة انعدام المساواة. ولسوء الحظ ثمت الرجعيون الذين يروجون لهذا الخلط كى يبرروا الظلم الاجتماعى"[٦٤]. وتمثل

(63) P. Tillich, the Protestant Era, University of Chicago Press, trans by, J. L. Adams, 1948. Pp. 161 : 181.

(64) P. Tillich, The Eternal Now, Charles scribners sons, New York, 1963. P.41-42.

الاشتراكية الخلاص الوحيد من الظلم الاجتماعى، الخلاص المتكامل المتوازن، لأنها دينية – صوب الثيونومى. آمن تيليش بأنه بعد الوحى السماوى لايوجد ما هو أسمى وأعظم من الاشتراكية الدينية. وكان على يقين دائماً من أن اللحظة التاريخية لتحققها قد تأت. ولم يفقد ابداً إيمانه بها، على الرغم من أنها لم تتحقق ولم تأتى لحظتها التاريخية. بل أتت النازية إلى مقاعد الحكم فى ألمانيا(٦٥).

وإيمان تيليش بالحرية جعله يجاهر بنقد قاسٍ وعنيف لهتلر، وبعدائه للنازية. فأُبعد عن العمل فى الجامعات ليكون أول أكاديمى غير يهودى تستبعده النازية من العمل فى الجامعة. وفى صيف عام ١٩٣٣ تصادف أن كان بألمانيا الألمانى المهاجر إلى أمريكا راينهولد نيبور، الذى قام بترجمة بعض أعمال تيليش المبكرة من الألمانية إلى الإنجليزية. وهو يتفق معه فى الاشتراكية الدينية ويختلف فى اللاهوت الحضارى. التقى نيبور بتيليش وأتاح له فرصة الهجرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية ففعل "وسفره لأمريكا وثق علاقته بحركة علم نفس الأعماق Depth - Psychology التى اهتم بها من منطلق اهتمامه بالعلاقة بين الدين والتحليل والعلاج النفسى"(٦٦). والملاحظ أن تيليش سعيد جداً بالتحليل النفسى مع فرويد وخلفائه، ويهتم به اهتماما بالغا ويعول عليه تعويلاً كبيراً، وبغير أدنى إشارة إلى الاتجاهات السيكولوجية العلمية حقيقة!! بصفة عامة ثقافة تيليش العلمية ضحلة جداً، وليس ذا إلمام بالتطورات العلمية، لا فى

(65) W. Nicolas, Systematic and Philosophical Theology, p. 247.
(66) P. Tillich, My Search for Absolutes, P. 49.

الرياضيات ولا العلوم الطبيعية ولا الإنسانية. ولكن الدين والعلم مجالان ليس من الضروري أن يلتقيا فلسفياً، فهما منفصلان تماماً، منهجاً وموضوعاً وغاية، فلا يدينه هذا كثيراً. المهم أن تيليش على الرغم من ميوله اليسارية، تلقى دعوة للعمل كأستاذ اللاهوت وفلسفة الدين في المعهد اللاهوتي الاتحادي بنيويورك، وظل بهذا المعهد حتى عام ١٩٥٥. ثم تقلد الأستاذية بجامعة هارفارد العريقة (من ١٩٥٥ حتى ١٩٦٢) ثم جامعة شيكاغو منذ عام ١٩٦٢ وحتى وفاته في الثاني والعشرين من أكتوبر عام ١٩٦٥، عن تسعة وسبعين عاماً. وقد ظل محتفظاً بنشاطه ومقدرته على العمل والإنجاز، وتأثيره على الأوساط الثقافية حتى آخر لحظة في حياته. والمُحصلة رصيد ضخم من الأعمال اللاهوتية الفلسفية.

الفصل الرابع

أعماله

يعطينا مسار أعمال تيليش وسيرورة مؤلفاته الغزيرة رسماً تخطيطياً لنماء تفكيره، وترعرع أفنان فلسفته.

وعلى الرغم من أن تيليش يميل - كدأب الألمان - إلى نحت مصطلحات جديدة، مما يضفي على كتاباته صعوبة ما بالنسبة للقارئ العادى، فإنها تتميز بسلاسة أخّاذة، وعذوبة آسرة، وصدق حميم متوهج ومتبصر فى آن واحد، يجذب مجامع القارىء. لذا حازت أعماله الكثيرة شهرة واسعة، وانتشرت انتشاراً غريباً، حتى بين أوساط غير المعنيين لا بالمسائل الدينية ولا بالمسائل الفلسفية!! وكان لها تأثيرها الكبير على الفكر والثقافة فى العالم المتحدث بالإنجليزية، وأكثر من تأثيرها على العالم الألمانى. وكما هو معروف، تيليش له فضل كبير فى نشر - إن لم نقل تأصيل - الفكر الوجودى فى العالم المتحدث بالإنجليزية.

المقالات والكتب فى المرحلة الأولى من حياته ، حتى عام ١٩٣٣، كانت طبعاً باللغة الألمانية. ولما هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية كتب بالإنجليزية. كما أن معظم أعماله ترجمت إلى الإنجليزية. وسوف نشير إلى ذلك تفصيلاً فيما يلى.

أولاً : الكتب :-

لما كان هذا الفصل أشبه بتوثيق ببليوجرافى لأعمال تيليش، فأننا سوف نتبع الأصول الببليوجرافية، ونورد كتب تيليش متسلسلة تبعاً لتاريخ صدورها، وليس تبعاً لأهميتها أو لتبويب موضوعاتها مثلا. ونحسب أن هذا الأسلوب الببليوجرافى أيسر السبل لطرح الصورة الكاملة لكتاباته. وعلى هذا الأساس نجد كتب باول تيليش كالآتى :

1- Das System der Wissenschaften nach gegenstanden und Methoden : Ein Entwurf, 1923.

- " نسق العلوم تبعاً لموضوعاتها ومناهجها : مشروع" أو تخطيط عام، لتطوير مفهوم واضح للعلاقة المنطقية بين اللاهوت والفلسفة، (العلوم) هنا مقصود بها علوم اللاهوت والفلسفة.

2- Religiöse Verwirklichung, Berlin, 1929.

- "التحقق الدينى"

هذا الكتاب أول أعماله اللاهوتية الضخمة، أصلاً مجموعة مقالات، وتحقيق البروتستانتية بالذات هو ما أوحى له بهذا العنوان. والحق أن الكتاب لاهوتى، لكن يتطرق أيضاً للمسائل السياسية. وفيه استعمل لأول مرة التعبير "على الحدود" إذ كتب يقول : على الحدود أفضل موقع لاكتساب المعرفة وسرعان ما أدرك أن هذا التعبير خير ما يدل على موقفه جملة وتفصيلاً، إنه رمز رامز لحياة تيليش وفلسفته وآرائه... الخ، ككل وكأجزاء.

3- Die Sozialistische Entscheidung, Potsdam, 1933

- "القرار الاشتراكى". فى هذا الكتاب يوضح تيليش لماذا تقبل المذهب الاشتراكى بصورته الفلسفية. فهو يحوى فهماً جديداً له عن طريق المقارنة بأقوال المسيح، وتبيان العنصر النبوئى والتضمنات الدينية للفلسفة الماركسية، وهذا ما تكرر كثيراً فى أعمال تيليش بعد ذلك.

4- The Religious Situation, New York, 1932.

- "الموقف الدينى". أشهر أعمال تيليش، وأكثرها تعبيراً عن فلسفته ككل وإجمالاً لخطوطها العامة. أصلاً مجموعة مقالات. والكتاب صدر فى ألمانيا عام ١٩٢٨، ثم ترجمه راينهولد نيبور ليصدر فى نيويورك قبل هجرة تيليش إليها.

5- The Interpretation of History, 1936

- "تأويل التاريخ"

وهو أيضا صدر فى ألمانيا. ثم قام رازيتكسى N. A. Razetiski وتالمى E.A. Talmey، بترجمته ليصدر فى نيويورك وهو يقدم التفسير الوجودى للتاريخ من زاوية الاشتراكية الدينية الألمانية.

6- My Diary Travel, 1936 - "يوميات ترحالى" خواطر عامة.

7- The Protestant Era, 1948 - "الحقبة البروتستانتية"

مجموعة مقالات. وبعد صدورها فى ألمانيا بعشرين عاماً، اختارها وجمعها وترجمها إلى الإنجليزية جيمس لوثر آدمز J. L.

Adams لتدور حول تحديد الخطأ فى الحضارة المسيحية، وهل البروتستانتية تحتاج إلى بعث وإعادة صياغة، أم أن الحقبة البروتستانتية ستنتهى إلى غير رجعة.

8- The Shaking of the Foundations, 1948.

- "زعزعة الأسس"

وهو أصلاً مجموعة مواعظ. لذا يأتى بلغة بسيطة يفهمها الجميع، بعيدة عن المصطلحات الفنية والتعبيرات المركبة والصياغات النسقية المعقدة، ليوضح التضمنات العملية والوجودية للاهوت. ويستغل - خصوصاً فى الفصل الأول الذى يحمل نفس العنوان - الظروف المأساوية التى خلفتها الحرب، ليطور ويخرج الصياغة النهائية للتساؤلات الوجودية والحضارية الملحة.

9- The New Being, 1955 - "الوجود الجديد"

أيضاً مجموعة مواعظ، بلغة مبسطة. يقدم الإجابة على التساؤلات التى صاغها فى "زعزعة الأسس"، بحيث يمكن اعتباره بمثابة جزء ثان له.

10- Morality And Beyond - "الأخلاق وما وراءها".

11- Systematic Theology - "اللاهوت النسقى".

أضخم أعماله وأهمها على وجه الإطلاق. فهو معالجة فلسفية دقيقة لمسائل اللاهوت والاعتقاد. يقع فى ثلاثة أجزاء. الجزء الأول بالذات له أهمية خاصة، لأن تيليش يطرح فيه تخطيط النسق ككل،

ويحدد مقولاته الأساسية، ويطور منهجه - منهج التضايف. الاجزاء الثلاثة كالآتى :

Vol. I : Reason and Revelation, Being and God, 1951.

جـ١ العقل والوحى، الكينونة والرب

Vol. II : Existence and The Christ, 1957.

جـ٢ الوجود والمسيح.

Vol. III : Life and the Spirit, History and the Kingdom of God, 1963

جـ٣ الحياة والروح، التاريخ ومملكة الرب.

12- The Eternal Now, 1952. - "الآن الأبدى"

تحليل عميق للموقف الدينى، يقتحم أعمق أغوار معضلة الإنسان المعاصر، لكى يمنحه فى النهاية الحضور الدائم للأبدية الألوهية، وكحل ناجع للمعضلة.

13- The Courage To Be, 1952 - "شجاعة الكينونة"

هو أصلاً مجموعة محاضرات "جيفور". يحمل تحليلاً وجودياً عميقاً للموقف الروحى للإنسان المعاصر، يثبت مدى احتياجه للدين. وهو أهم أعمال تيليش بالنسبة للمعنيين بالفلسفة، وخصوصاً الوجودية. إنه على وجه التحديد حجر الزاوية ونقطة الالتقاء التيليشية بين الفلسفة الوجودية والإيمان بالدين. وقد ترجمه إلى العربية كامل يوسف حسين تحت عنوان "الشجاعة من أجل الوجود" التى قد يوحى بأن الشجاعة غاية أو سبيل وليست هى صلب الوجود ذاته.

14- Love, Power, Justice, 1955

- "الحب و القوة و العدالة"

هذه المفاهيم الثلاثة يعتبرها تيليش جذرية أساسية، لايمكن تفاديها فى كل منعطف من منعطفات اللاهوت والفلسفة على السواء. الكتاب يحدد فلسفة الانطولوجيا لتيليش. وله ترجمة عربية مذكورة فى الهوامش.

15- Biblical Religion and The Search For Ultimate Reality, 1955.

- " الدين الإنجيلى والبحث عن الحقيقة القصوى".

يحدد من الإنجيل الدعاوى المطروحة فيه، ذات الصلة الوثيقة بمبحث الأنطولوجيا.

16- Dynamics of Faith, 1957.

- "ديناميكيات الإيمان"

كتاب صغير الحجم كبير المضمون. يجيب على تساؤلات حول : ما هو الإيمان، ما الذى لايكونه الإيمان أى ما الذى يفسده ويشوهه، رموز الإيمان، أنماط الإيمان، صدق الإيمان، حياة الإيمان.

17- Theology of Culture, 1959.

- "لاهوت الحضارة"

مجموعة مقالات، تدور حول فحوى وجوهر فكر تيليش – أى الصلة الوثيقة بين الوحى والدين وبين أوجه الحضارة – اختارها وأعدها للنشر فى صورة كتاب ر.س. كمبل R.C. Kimball

18- **Christianity and the Encounter of the World Religions, 1964.**

- "المسيحية ومواجهة ديانات العالم" حصيلة دعوة تلقاها لإلقاء محاضرات فى اليابان حول هذا الموضوع. والمحاضرات أو الكتاب فى حقيقة الأمر درس عميق فى أصول وحيثيات وفلسفة التسامح الدينى. إنه الإنجاز الذى أنجزه تيليش وحضارتنا المعاصرة فعلاً فى أمسّ الحاجة إليه، وإن كان تيليش شخصياً لم يلتفت لهذا، وكأن تحديد نقطة الالتقاء، التى ينبغى أن تجتمع فيها كل الأديان فى العالم، أمر يسير.

وبعد وفاته عام ١٩٦٥، نُشرت له الكتب الآتية :

19- **On the Boundary, 1966.** - "على الحدود"

السيرة العقلية الذاتية لتيليش، يوضح فيها كيفيات ومبررات تطوره العقلى، فكان لابد وأن يكون عنوانه هذا التعبير الأثير لتيليش.

20- **My Search for Absolutes, 1967.** - "بحثى عن المطلقيات"

الجزء الأول منه سيرة ذاتية لحياته. وبقية أجزائه مناقشة لقضية المطلق والنسبى فى مجالات الحقيقة والأخلاق والدين. والكتاب مزود برسوم سيريالية وكاريكاتورية بريشة سول شتاينبرج Saul Steinberg ، ومقدمة توضح أوجه التلاقى بين فكر تيليش، وفن شتاينبرج، خصوصاً فى تصورهما للمطلق أو بحثهما عنه، يلفت نظرنا رسم ص٥٩، ويصور الواقع كواقع سيزيف كما يوحى حجر

متدحرج، وفى مقابله المطلق فى صورة نصف دائرة لانهائية، تحوى بداخلها الهرم المصرى الخالد وبجواره النخلة المصرية الرشيقة. إنه يترسب فى وجدان كل مكان من العالم المتحضر : مصر بحضارتها الفرعونية العظيمة رمزاً لبداية وغاية المطلق الذى استطاع الإنسان أن يصل إليه. وقد تكرر رمز الهرم والنخلة فى رسوم أخرى.

21- A History of Christian Thought : From Its Judiac and Hellenistic Origins to Existentialism, 1967.

- "تاريخ الفكر المسيحى منذ أصوله اليهودية واليونانية وحتى الوجودية"مرجع ضخم وممتاز للباحثين. فهو كتاب مدرسى أو أكاديمى بالمعنى الحرفى للكلمة، حتى أنه مزود بأسئلة وإجاباتها النموذجية. يقدم مسحاً شاملاً لتاريخ الفكر الأوربى من الزاوية اللاهوتية. وهو أصلاً محاضرات لتيليش أعدها للنشر فى كتاب س.إ. براتن C. E. Braaten



ثانياً : المقالات :

يقول تيليش إن حيثيات الفكر ومتطلبات الواقع تجعل عمله أساساً فى صورة مقالات. وبعض كتبه – كما أشرنا – تجميع لمقالات. إنها كثيرة جداً تفوق الحصر. لكن المقالات الآتية لها أهمية خاصة.

1- Logos und Mythos der Technik, Logos (Tubingen), XVI, No.3 (November, 1927)

- "لوجوس التقنية وأسطورتها".

اللوجوس يرمز إلى الجوانب العقلانية أو الخاضعة للعقل فى الحضارة التقانية، أما الأسطورة فترمز إلى كل ما يفوق أو ينقض العقل فيها.

2- "Die Technische Stadt als symbol", Dresdner Neueste, Nachrichten, No. 115, 17 May, 1928.

- "المدنية التقانية بوصفها رمزاً"

هاتان المقالاتان الألمانيتان - أى المبكرتان - توضحان كيف أعطى المدنية حق قدرها، فوقف على الحدود بينها وبين الطبيعة، ولم يفتنه حب الأخيرة أو يعم أبصاره عن منجزات الحضارة الحديثة التى تبلورها المدنية. وبالنسبة للاشتراكية الدينية ثمت :

3- "Masse und Geist : Studen Zur Philosophie der Masse", Volk und Geist, No.1 Berlin Frankfurt a. M : Verlag der Arbeitsgemein schaft, 1922.

- "الكتلة والروح : دراسة فى فلسفة الكتلة وهى المقالة الأولى من كتاب "الشعب والروح" الصادر عن دار نشر العمل الجماعى.

يوضح تيليش فى هذه المقالة نظرية (الكتلة الديناميكية) أى ذات القوة المؤثرة، التى استوحاها من أجواء البحر. المهم أن نلاحظ التورية التى يحملها مصطلح (الكتلة بالالمانية die Masse،

وبالإنجليزية mass) فهى تعنى الكتلة بمعنى فيزيائى هو قطعة المادة، أو بتعبير أدق مقدار ما يحتويه الجسم من مادة، ويعنى أيضاً الجماهير وهذا هو المعنى المقصود، وعلى وجه التحديد كمقابل للصفوة أو الإنتليجنتسيا Intelligentsia فالمقال مناقشة فلسفية للعلاقة بين الشخصية الفردانية وكتلة الجماهير، من النواحى السياسية وأيضا الوجودية.

4- " Grundlinien des religiösen Socializmus : Ein systematischer Entwurf", Blätter für religiösen Socializmus, Berlin, IV, No. 8110-1923.

- "مبادىء الاشتراكية الدينية : مشروع نسقى"

وكما هو مذكور منشورة فى مجلة "أوراق من أجل اشتراكية دينية" التى كانت تصدرها حركة الاشتراكية الدينية القديمة فى ألمانيا. والمقال يحمل تخطيطاً عاماً لتصور تيليش للاشتراكية الدينية.

5- "Das Problem der Macht : Versuch einer philosophischen Grundlegung". Neue Blätter für den Socializmus, Potsdam, Alfred Protte, 1933.

- "مشكلة القوة : محاولة تأسيس فلسفى". وهى فى مجلة "أوراق جديدة للاشتراكية" التى أصدرها تيليش مع زملائه الشباب. وهو فى هذا المقال لايتخذ الموقف الاشتراكى العادى المناهض للبرجوازية، بل يحاول أن يقف على الحدود بينها وبين البروليتاريا، فأساء فهمه كثير من الاشتراكيين، حتى من أخلص أصدقائه.

أما بالنسبة للاّهوت، فالمقالات الألمانية الهامة هى :

6- "Rechtfertigung und Zweifel", Vorträge die theologischen Konferenz zu Giessen, 39 folge, Gissen : Alferd Töpelmann, 1924.

- "التبرير والشك"

يقارن فيها بين الشك والخطيئة، كلاهما متأصل فى الطبيعة الإنسانية. وكما أن غفران الخطيئة بدوره متأصل فى المسيحية، فلابد أن يكون الأمر كذلك بالنسبة للشك.

7- "Religionsphilosophie" Lehrbuch der Philosophie, ed. Max Dessior, Vol 2: Die Philosophie in ihren Einzelgebieten. Berlin, Ullstein, 1925.

- "فلسفة الدين" فصل من كتاب فلسفى ضخم، وضع بهدف التدريس.

8- "Die Idee der Offenbarung", Zeitschrift für theologie und Kirche (Tübingen) N.F. VIII, No.6. (1927).

- " فكرة الوحى"

يقول فيها إن الوحى مسألة متناقضة ظاهرياً، لكنها تماماً مثل فكرة غفران الخطيئة.

9- "Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Darmstadt : Otto Reichl, 1929.

- "البروتستانتية بوصفها نقداً وبناء"

المقال فصل من كتاب اشترك فيه مع آخرين، لبحث إمكانية تحقيق البروتستانتية.

10- "Kirche und humanistische Gesellschaft", Neuwerk (Kassoel), XIII, Nol. (April - May. 1931).

- "الكنيسة والمجتمع الإنسانى".

يناقش العلاقة بينهما، ويميز بين الكنيسة المعلن عنها والكنيسة فى باطنها. وكان هدفه أن يجذب حركة المسيحية الإنسانية المنشقة عن الكنيسة أو الكائنة خارجها.

ويمكن ملاحظة أنه فى المرحلة الأولى من حياته – فى وطنه ألمانيا –كان أكثر اهتماماً بالاشتراكية وبعد أن هاجر إلى أمريكا أصبح أكثر اهتماماً بالوجودية. لكنه دائماً اشتراكى ووجودى معاً، ومن قبل ومن بعد لاهوتى بروتستانتى. أو لم نره (ص٢٦) يبرر تراجع البروتستانتية عن الأراضى الوجودية بضغط وتأثير الليبرالية الرأسمالية، التى هى على وجه الدقة الحضارة الأوتونومية.

ولأهمية الرمز فى فلسفة تيليش اللاهوتية، فإن أهم مقالاته التى كتبها بالإنجليزية، هما المقالتان :

11- The Religious Symbol, in : Journal of liberal Religion, Vol. 2, Nol., Summer 1940., Pp. 13:33.

- " الرمز الدينى"

12- Theology and Symbolism, in : F. Johnson (ed.), Religious Symbolism, New York, 1955.

- "اللاهوت والرمزية" مساهمة تيليش فى هذا الكتاب "الرمزية الدينية".

هذا بخلاف العديد الجم من المقالات الصحفية السريعة فى المجلات والجرائد اليومية. والمحاضرات فى المجامع العلمية. على أن هذا الكم الهائل من الأعمال لايوازيه نفس الكم فى مضمون فلسفة تيليش. فبعض كتبه تلخيص أو تبسيط للبعض الآخر، أو بالكثير دخول من زاوية أخرى. ولك أن تتوقع نفس المضمون تقريباً فى الغالبية العظمى من هذه الأعمال؛ حتى أن "اللاهوت النسقى" يغنى عن ثلاثة أرباعها. إنه يكرر نفسه كثيراً. لكن أسلوبه فى الكتابة لايجعل الملالة تقترب، وظل محتفظاً باتقاده حتى آخر لحظة فى حياته.

إن حياة بول تيليش الزاخرة، وتطور فكره الخصيب وأطره المتسقة، وأعماله الجمة... كل هذا يصب فى محصلة نهائية، جعلها تيليش المهمة المطلقة التى آلى على نفسه تحقيقها، ونذر لها حياته وعلمه وعمله وفكره جملة وتفصيلاً، ألا وهى "تحديث اللاهوت"، حتى حق لنا أن نعد "تحديث اللاهوت" بمثابة الثمرة المجتناة من فكر تيليش.

الفصل الخامس

تحديث اللاهوت

يمكن اعتبار فكر باول تيليش بأسره نتيجة لازمة عن مقدمتين، الأولى أنه "لايمكننا البتة الدخول فى نظرة كُتّاب للإنجيل يقع بيننا وبينهم قرابة ألفى عام من الفكر"[٦٧]. أما المقدمة الثانية فقد وقفنا عليها. وخلاصتها أن اللاهوت يقدم العلاج الناجع لأدواء الحضارة المعاصرة وترردياتها وعجزها عن إشباع الإنسان. فصحيح أن التناقضات الناجمة عن كون الإنسان موجوداً متناهياً تطرح على العقل أسئلة، الوحى يقوم بالإجابة عليها بحيث يمثل خلاص الإنسان من تناهى عقله، إلا أن العقائد المسيحية ليست مجرد إجابة على تساؤلات نظرية، بل هى حلول مثلى للمشاكل العملية. أى أن الدين من أجل الحضارة.

من هنا تقوم فلسفته على تبرير المسيحية وإثباتها بمقولات الحضارة، ومن منطلق احتياجاتها، ومن منظور مشاكلها. إنه يقف علىالحدود بين العقيدة المسيحية وبين الحضارة العلمانية المعاصرة، مُعلناً أن هدفه إقامة الجسور بينهما، كى تصب التقاليد المسيحية الروحية الخصيبة الدافئة فى قلب الحضارة المعاصرة، لتصبح ثيونومية، وعساها أن تخضوضر بعد أن شابها إصفرار.

---

(67) John Macquarrie, An Existentialist theology, op. Cit, p.14.

وقد لاحظ تيليش أن مكمن قوة الاتجاه العلمانى هى ممارسته المستمرة للنقد الذاتى. فرام أن تكتسب الكنيسة بعضاً من هذه القدرة. ومن هنا دأب على تصويب النقد لأخطاء الكنيسة. ولايفوته أن يقول مؤكداً : "على الرغم من أننى أوجه النقد كثيراً لمبادىء الكنيسة وممارستها، فإنها ظلت دائماً موطنى"(٦٨). فقد نشأ فى أعطافها، وبلا شك يهيم بها عشقاً بالقلب وبالعقل وبالنفس وبالروح، ومع هذا عرف كيف يقف على الحدود بينها وبين المجتمع بعلمانيته. وهو يعترف بأن"المسيحية استغلت إنجازات العلمانية حيثما وجدتها، سواء فى مصر أو اليونان أو روما"(٦٩)، لكى تبنى نفسها. فلا ينى أبداً عن محاولاته لاستدراج العلمانيين إلى داخل الكنيسة، كى يكون العالم العلمانى أفضل وأخصب - ثيونومياً،(٧٠) ولكن يسلم بتقسيم الأراضى بين العلمانية والكنيسة. فيعترف للعلمانية بإنجازاتها العظيمة وإضافاتها الفذة فى العلم والتقنية والمناهج والمذاهب الفلسفية، والفن والسياسة والفكر الاجتماعى...الخ ولكنه بالمثل يطالب العلمانيين باحترام الرموز الدينية وأن يعترفوا بقدرات اللاهوت الوجودية والنفسية الفائقة، التى تتمكن من تحقيق أبعاد حضارية أصبحت ملحة فى عصرنا هذا، وبات واضحاً استحالة تحقيقها بغير الالتجاء، لآفاق الأبدية.. آفاق الألوهية والإيمان الدينى.

---

(68) P. Tillich, On the Boundary, P. 58.

(69) P. Tillich, Christianity and the Encounter of the World Religions, Columbia university press, New York, 1964. P. 47.

(70) P. Tillich, the Protestant Era, P.55 Ff.

هكذا يفلسف تيليش للاهوت، وعيونه مفتوحة على الواقع المعاصر، على الإنسان والحضارة والبناء الثقافى بصميم المشاكل المميزة للقرن العشرين؛ مما أدى إلى راديكالية - تجديد جذرى فى مفاهيمه اللاهوتية والميتافيزيقية. فكان حقاً معاصراً وليس كدأب اللاهوتيين مجرد مواصل لميراث السابقين.

والحق أن تحديث اللاهوت - وخصوصاً مفهوم الألوهية - بلغ مع تيليش مبلغاً من الجرأة، قد لاتورثه إلا النزعة الوجودية، ولكنها على أية حال جرأة محسوبة وبعناية بالغة تذكرنا دائماً بأنه قسيس محترف، ورجل دين ابن رجل دين، وليس يستمد الجرأة إلا من رغبة عارمة فى أن يفجر الحياة فى اللاهوت،ويفجر اللاهوت فى الحياة. وإذا كان يبرر جرأته ويحسب حدودها على أسس وجودية، فإنها تبريرات وحسابات تلقي بنا فى قلب مستقبل أفضل، للاهوت، بأن يغدو "لاهوتا حضارياً"، وبالتالى أقدر على البقاء، وللحضارة بأن تغدو حضارة لاهوتية، ثيونومية، وبالتالى أقدر على الاستمرار.

أما عن الأسس الوجودية لتحديث اللاهوت فتتلخص فيما وهبه الله للإنسان من قوة النسيان وقوة التذكر، إنهما ملكتا التعامل مع الماضى. النسيان من أجل تجاوز ما ينبغى تجاوزه، والتذكر من أجل الاحتفاظ بما ينبغى الاحتفاظ به. ولنتعلم من حكمة الله وبديع صنعه وننظر فى نماء أى وكل نبات وحيوان، لنرى المراحل السابقة تنتهى ويتم تجاوزها، لكى تفسح الطريق للمستقبل الآتى، فالحياة ناضرة

متجددة دوماً من حيث هى حياة. ولكن طبعاً ليس الماضى بأسرة يروح فى الماضى، بل يبقى منه دائماً شىء ما فى الحاضر بمثل أساس قوة النماء فى اتجاه المستقبل. تلك سمة عامة للحياة تنطبق على الإنسان مثلما تنطبق على كل كائن حى آخر، لكن الإنسان فقط هو الذى يدرك هذا، ويدرك أنه يملك قوة النسيان وقوة التذكر(٧١).
وتعلو النبرة الوجودية، حتى نجد تيليش يُعلى من قيمة النسيان الذى يحرر الإنسان من ماضيه فيجعله مشدوداً أكثر نحو المستقبل والموقف الآتى، مصدقاً على أن قوة شخصية الفرد تعتمد على كم الأشياء التى يستطيع إلقاءها فى الماضى، بحيث تفقد تأثيرها على الحاضر. ما حدث قد حدث ولا يمكن تغيير هذا، لكن الدين يمنحنا القوة على تغيير معناه وقيمته حين يفتح أمامنا طريق التوبة الكفيل بإبراء أمراض يعجز الطب النفسى عن إبرائها: التوبة الحقيقية القوية ليست الوقوع فى براثن الندم والجزع على ما ارتكبنا من أخطاء، بل هى الانفصال التام عن الخطأ، وإلقاؤه بمجمل عناصره فى غياهب النسيان. والتوبة يوازيها أصل من أصول الدين هو (الغفران)، الذى يعنى الموافقة الإلهية على إلقاء القديم فى قلب الماضى، لأن ثمة جديداً آتياً. الغفران إذن مقدمة شرطية وضرورية لتحقيق الوجود الجديد، هدف الديانة المسيحية الأخير"(٧٢) وكل مايصدق على الفرد يصدق على الأمة.

---

(71) P. Tillich, the Eternal Now, P. 27-28.

(72) P. Tillich, The Shaking of the Foundations, charles Scribnrer's son, New York, 1966. P.184.

إن النسيان قوة مجدية لأقصى الحدود، ولاخوف منه البتة، لأنه لاشيء أبدى سرمدى أو إلهى مقدس يمكن أن يُنسى. ليس يُنسى إلا ما هو خاو ووقتى زائل، باختصار ليس يُنسى إلا ما هو خليق بالنسيان. يقول تيليش إن الحياة لايمكن أن تستمر بغير إلقاء الماضى فى قلب الماضى وتحرير الحاضر من عبئه. وبغير هذه القوة يمكن أن تغدو الحياة بغير مستقبل سوف يستعبدها الماضى. ويستشهد بأنه كان ثمة أمم عاجزة عن أن تلقى بأى شيء من ميراثها فى قلب الماضى. وبهذا حرمت نفسها من النماء، طالما أن ثقل ماضيها يسحق حاضرها ويوردها موارد الانطفاء والانقراض. وفى بعض الأحيان قد نسأل عما إذا كان هذا هو حال المسيحية، وأيضاً الأديان الأخرى؟ أليست ترتبط كثيراً بماضيها ولاتترك منه إلا ما ندر؟ يجيب تيليش بأن نسيان الماضى فعلاً أصعب بالنسبة للدين. لكن الله ليس فقط البداية التى أتينا منها، سبحانه أيضاً النهاية التى سنؤوب إليها. إنه الأول والآخر المُبدىء والمُعيد، خالق الماضى القديم، وأيضاً المحدث الجديد. وهبنا الوجود الحاضر الذى يرتكز على الماضى ولكنه مشدود للمستقبل. ووهب الإنسان نعمة النسيان، والكنيسة التى تتنكر لهذه النعمة، تقع فى مهاوى الإغراء التى وقعت فيها الكنائس السابقة، أى تجعل من نفسها بمثابة إله سرمدى. إن الإنسان لاينسى اسمه وهويته، كذلك الكنيسة ليس مطلوباً منها أن تنسى أسسها. لكنها إذا كانت عاجزة عن أن تخلف وراءها الكثير مما تم بناؤه على هذه الأسس فسوف تفقد مستقبلها.[٧٣]

---

(73) P. Tillich, the Etrnal Now, P.28-29

من حديث تيليش هـذا، الـذى تعمدنـا أن نضـع فيـه (اللـه) لأنـه ينطبق على كل الأديان بقـدر مـا ينطبـق علـى المسـيحية، فضـلاً عـن البروتسـتانتية، يغـدو واضحـاً أن غايتـه مـن كـل تحديـث هـى ضمـان المسـتقبل الآتـى للكنيسـة وللديـن، ومـن الجهـة الأخـرى لفلسـفته أو للحدود، ضمان المستقبل الآتـى للحضـارة. إن تيليـش مشـدود صـوب المستقبل مُبرّأ من خطر التدلـه بالمـاضى والوقـوع فـى براثنـه، وهـو خطر داهم رجال الدين واللاهوت أيسر مراميه وفى طليعة ضحايـاه. وأحسب أن اللاهوت الليبرالى الحضارى البروتستانتى هو الـذى كفل له هذه الحماية وجعله على وعى بالعلاقة التى ينبغى وأن تكـون بيـن الدين وبين المتغيرات الحضارية. يقـول تيليـش إن مشـكلته اللاهوتيـة الأساسية تأتت من تطبيق العلاقة بـالمطلق المتضمـن للألوهيـة، علـى نسبية الديانة الإنسانية، لأن الدوجماطيقية الدينيـة نشـأت حيـن ارتـدى الدين التاريخى عباءة الصحـة غير المشـروطة للمقدس. كمـا يحـدث حينمـا يطـالب كتـاب أو شـخص أو جماعـة أو مؤسسـة أو مبـدأ .. بالسلطة المطلقة وبإخضاع كل واقع آخر لأنه لايمكن أن يوجد مطلب آخر بجوار المطلب غير المشروط للمقدس. ولكـن كـون جـذور هـذا المطلـب فـى الواقـع التـاريخى، فـإن هـذا هـو أصـل كـل تبعيـة (هترونومى Heteronomy)،[٧٤] أى كل انقياد خاطىء ومرفـوض أدت إليه الكاثوليكية، وقامت البروتستانتية أصلاً لترفضه.

---

(74) P. Tillich, on the Boundary, P.90.

والحق أن تيليش ليس فريداً أوحد فى هذا الصدد. إنه يندرج مع بولتمان ونيبور وبونهوفر وسواهم من اللاهوتيين البروتستانتيين المعاصرين - على الرغم من الخلافات الشديدة بينهم - فى زمرة واحدة، هى زمرة الباحثين عن مفهوم جديد للألوهية والوحى والعقيدة، وبصفة أكثر عمومية، يلاحظ جون ماكورى فى مسحه للفكر الدينى الغربى للقرن العشرين، أنه على الرغم من التعدد الضخم فى تياراته وتضاربها وأحياناً تناقضها، فإن سمته المميزة هى الرغبة فى التحديث والتغيير والانقلاب أو على الأقل الافتراق عن القديم، نظراً لأنه قرن تغير فيه كل شىء تقريباً، ولامندوحة عن الاعتراف بأن تغيرات الفكر الدينى كانت بدورها جذرية حقاً.(٧٥) ومع هذا فإن أحداً لم يبذل مثل ما بذله تيليش من أجل تحديث اللاهوت والتعبير عن العقيدة المسيحية تعبيراً جديداً مصوغاً وفقاً لتقاليد ومصطلحات الفكر الغربى الحديث، بحيث يحافظ على جوهر الديانة المسيحية الفريد،(٧٦) وفى الوقت نفسه يجعلها معقولة وملائمة تماماً لإنسان هذا العصر ولأزمته الراهنة.

إن تيليش لاهوتى أولاً وفيلسوف ثانياً. وكان فيلسوفاً دينياً يتفلسف من الداخل من قلب التجربة الدينية، أكثر منه فيلسوفاً للدين ينظر إليه من الخارج. "ومنذ البداية وعلم التعليل اللاهوتى للمسيح Christology مركز تفكير تيليش"(٧٧) وإذا كان هو نفسه يقول إنه دائما

---

(75) J. Macqurrie, 20th Century Religious thought, p.19

(76) W. Nicolas, Systematic and philosophical theology, p.233.

(77)Ibid, p.240

على الحدود بين اللاهوت والفلسفة، ومنذ أن كان فى المرحلة الثانوية وهو يحلم بأن يكون فيلسوفاً، فإننا نرى أن رغبته فى تحديث اللاهوت هى لاسواها التى دفعته إلى الإيغال فى رحاب الفلسفة.

وقد أعلن صراحة أن مهمته الأساسية هى توضيح العقيدة المسيحية توضيحاً منهجياً نسقياً بواسطة التحليل الفلسفى، وإخضاع المفاهيم اللاهوتية للمنظور الفلسفى. فلما فعل هذا فى كتابه التخصصى الأعظم "اللاهوت النسقى" ثار فى وجهه اللاهوتيون المحترفون بحجة شائعة ومستهلكة مؤداها أن اللاهوت أبسط وأصفى وأنقى من الفلسفة التى يريدها أن توضحه. ولكن أين هو اللاهوتى العميق ذو الفكر الجدير بالاعتبار واللافت للانتباه، والذى لم يستفد من الفلسفة؟

وتيليش نفسه يؤكد أن المحاولات الشائعة للتملص من الفلسفة ورفضها جملة وتفصيلاً، سواء من قبل الطب أو من قبل اللاهوت – وكليهما إبراء وشفاء – كلها محاولات يبدو جلياً أنها غير ناجحة سواء أدركت هذا أو لم تدرك(٧٨) ويقول : "ثمة ضلال عميق فى الاتهام الموجه ضد استخدام البحوث التاريخية والفكر الفلسفى فى اللاهوت. إن المرء فى الحياة اليومية يُنعت بالضلال حين يقذف ويُشهّر بأولئك الذين يستفيد من خدماتهم. ولاينبغى أن نرتكب مثل هذا الضلال فى أعمالنا اللاهوتية. ولن نلقى محيصاً بالقول : لنستخدم القليل (من الفكر الفلسفى) ولكن لانستخدم الكثير، وهذا لكى نهرب

(78)P. Tillich, the Courage to Be, P.72.

من الخطر المتضمن فيه"(٧٩) ويستشهد بقول القديس بولس إن كل العالم ملك لنا، لتجربتنا الدينية، لأنه ملك لله، "ولكننا نخاف أن نقبل ما هو ممنوح لنا. إننا فى عزل - ذاتى قهرى بإزاء عالمنا، ونحاول الهروب من الحياة بدلاً من أن نتحكم فيها. ولسنا نتصرف كما لو كان العالم كله ملك لنا. الكنيسة ذاتها ليست أقل فى هذا. والسبب أننا نحن وكنائسنا لانعرف كما عرف بولس معنى : أن نكون للمسيح ولأننا للمسيح فنحن نكون لله".(٨٠)

والحق أن وهج الحيوية الذى استطاع تيليش تفجيره فى التجربة الدينية وتحديثها، وعن طريق الاستعانة بالفكر الفلسفى على العموم والوجودى علىالخصوص، لهو أعظم مصداق على قوله هذا، أو على موقفه اللاهوتى / الفلسفى، والذى يصر على أنه تعبير عن اللاهوت بما هو لاهوت، حيث يستحيل أن يتجرد من الفلسفة.

---

(79) P. Tillich, The New Being, P. 111.

(80) Ibid, p. 113.

ثالثاً : فلسفة تيليش : اللاهوت والوجودية

* تعامد القطبين : اللاهوت والفلسفة
* الوجودية الدينية
* المتعالى .. القصىّ
* اللاهوت الحضارى



الفصل السادس

تعامد القطبين : اللاهوت والفلسفة

يقول تيليش : "وقفت بحذر على الحدود بين اللاهوت والفلسفة، معنياً بألا يضيع أحدهما فى الآخر" -و"بوصفى لاهوتياً حاولت أن أبقى فيلسوفاً، والعكس بالعكس. ربما كان أيسر أن أهجر الحدود بينهما، واختار أحدهما أو الآخر. داخلياً، كان ذلك هو المستحيل بالنسبة لى. ولحسن الحظ كانت الظروف الخارجية مواتية لميولى الداخلية".(٨١) فقد أتيحت له - كما رأينا - الفرصة النظامية لدراسة وتدريس اللاهوت والفلسفة معاً، وأن يصول ويجول فى كليهما. والمحصلة أن نلقاه يبز اللاهوتيين بتملكه لناصية الفلسفة، ويبز الفلاسفة بتملكه لناصية اللاهوت.

وثمرة هذا نلمسها منذ البداية فى عمله المبكر (بالألمانية)" نسق العلوم تبعاً لموضوعاتها ومناهجها" سنة ١٩٢٣. فقد كان الهدف النهائى من هذا العمل هو تقديم الإجابة على التساؤلات الآتية: كيف للاهوت أن يكون علماً بمعنى "علم Wissenschaft"(*) وكيف تتصل أنساقه العديدة بالعلوم الأخرى؟ ما هو الشىء المميز بشأن منهجه؟

---

(81) p. Tillich, On The Boundary, p. 52-58.

(*) المصطلحات المبكرة المأخوذة من أعمال تيليش قبل عام ١٩٣٣ سوف نضعها فى صورتها الألمانية، أما بعد هذا -أى بعد هجرته لأمريكا، فسنضعها بالإنجليزية، وأيضاً المصطلحات الرئيسية المترجمة.

وقد أجاب بأن صنّف كل الأنساق المنهجية بوصفها علوماً للتفكير، وللوجود، وللحضارة Kultur ؛ وتمسك بأن أساس نسق العلوم ككل هو فلسفة المعنى Sinnphilosophie. وعرّف الميتافيزيقا بأنها محاولة التعبير عن الغير مشروط فى حدود الرموز العقلية. وعرّف اللاهوت بأنه الميتافيزيقا الثيونومية. وبهذه الطريقة حاول أن يكسب للاهوت مكاناً فى قلب كلية المعرفة الإنسانية. ونجاح هذا التحليل يفترض مقدماً أن الخاصة الثيونومية للمعرفة ذاتها لابد من الاعتراف بها. أى أن جذور التفكير كائنة فى المطلق بوصفه أساس ولجة المعنى. ويغدو موضوع اللاهوت افتراضات مسبقة لكل ولأية معرفة (والمعرفة هنا بالمعنى الفلسفى، أما المعرفة بمعنى العلوم الرياضية والتجريبية فلا ترد على بال تيليش). وهكذا نجد أن اللاهوت والفلسفة، أو الدين والمعرفة، يتضمن كل منهما الآخر. وبالوقوف على الحدود بينهما، نتبين أن تلك هى العلاقة الحقيقية بينهما.[(٨٢)]



وكل نبضه من نبضات فكر تيليش تؤكد أن اللاهوت والفلسفة متآزران. إنهما يقفان فى مربع واحد وجبهة ثقافية حضارية واحدة، ومسلحان بسلاح مشترك أو أداة واحدة.

المربع الواحد يعنى أن الموضوع واحد هو الحقيقة Reality والوجود Being على أن الفلسفة هى التناول المعرفى للحقيقة، حيث

(82) Ibid, P. 55-56.

تكون موضوعاً مفارقاً للذات. أما اللاهوت فيثير نفس المشاكل التى تثيرها الفلسفة بشأن الحقيقة، لكن بأسلوب يجعلنا نعايش هذه المشاكل بوصفها متضمنه فينا ونابعة منا، لا منفصلة عنا مفارقة لنا كما تطرحها الفلسفة. الفلسفة تبحث فى بنية الوجود أما اللاهوت يعنى بمعنى الوجود بالنسبة للإنسان واهتمامه القصى. وعلى الرغم من هذا القدح المعلى للاهوت – خصوصاً من الزاوية الوجودية، فإن المبحثين متداخلان. الفيلسوف يهتم بمعنى الوجود، واللاهوتى يبدأ ببنية الوجود.(٨٣)

اللاهوت والفلسفة أيضاً رفاق سلاح، أو أن أداتهما واحدة هى العقل الأنطولوجى. ذلك أن تيليش يحلل العقل فى حدود نمطين متقابلين له، هما العقل الأنطولوجى الذى نستخدمه فى التحليلات الميتافيزيقية، والعقل التقنى الذى نستخدمه فى حل المشاكل العملية.(٨٤) وفى عصرنا الأوتونومى يحتل العقل التقنى قصب السبق، فأصبح الاهتمام فقط بالوسائل المؤدية إلى الأهداف الجزئية. وأهمل العقل الأنطولوجى، أهُملت بنية العقل التى تمكننا من استكناه الحقيقة ومن تشكيلها. ولأن العقل الأنطولوجى هو مصدر القيمة والمعنى، فقد ضاعا من إنسان هذا العصر. ويغدو الدين هو الوسيلة الفعّالة لرأب هذا الصدع، فهو الذى سيعرض علينا مباشرةً وبحيوية جوهر العقل الأنطولوجى، ويعيده إلينا ويعيدنا إليه عودة حميمة مُعاشة، لأن

(83) P. Tillich, Systematic theology, Vol. I, P.22.

(84) Ibid, P. 72.

جوهر العقل الأنطولوجى فى ذات الهوية مع مضمون الوحى المُنزل، وما هو أنطولوجى وما هو لاهوتى يتطابقان فـى نقطـة واحـدة، إذ إن كليهمـــا يعالجـــان الوجـــود كمـــا هـــو، وتيليـــش يتحـــدث عنهمـــا بمصطلحات واحدة.

على هذا النحو نجد أن حال الحضارة المعاصرة، وتطوراتهـا، أو بالأحرى ترددياتها، تجعلها فى حاجة ملحة للدين. للوحى المسيحى كأسـاس ثقـافى لهـا، أى لأن تصبـح ثيونوميـة. هذه هــى الأطروحــة الرئيسية لتيليش. وكما نرى أيا كانت زاوية تفكيره، فإنها تحيلنا إليها.



ويبقى التأثير الكبير على فكر تيليش، للفلسفة المثاليـة الألمانيـة العتيدة. إنه ترعرع فى أجوائها وتشبع بها، وامتلأ حماساً لها، وعـانى من كارثة الحرب العالمية الأولـى حيـن كرثـت بهـا وبفلسـفته المثاليـة الأثـيرة، فلسـفة شـلنج. ثـم أن المثاليـة الألمانيـــة كـــانت دائمـــاً فلســفة الانشطار على العقل والعلم والعالم من أجل الحرية الإنسانية التى هى ضرورية لفكر تيليش، اللاهوتـى والفلسـفى علـى السـواء. لذلـك كـان تفكير تيليش الذى يصطبغ بالصبغة الوجودية، هو أيضاً تفكير مثـالى. فقيل إن المثالية والوجودية تتنازعان عقليته، أو أنـه يقـف علىالحـدود بينهما. فحين يفكر فى الله يفكر تفكيراً مثالياً وحين يفكر فى الإنسـان يفكر تفكيراً وجودياً. وليس يوجـد موضـوع مـن موضوعـات تفكـيره لايندرج بصورة أو بأخرى تحت لواء العلاقة بين الله والإنسان.

وتيليش نفسه يؤكد أنه فيلسوف مثالى "على أن نفهم المثالية بمعنى دخول الوجود والفكر في ذات الهوية، وكمبدأ للحقيقة"(٨٥)، أى أن الأبستمولوجيا (فلسفة المعرفة) ترد إلى الأنطولوجيا (فلسفة الوجود)، هى مجرد فرع منها وكل تقرير أبستمولوجى هى ضمناً أنطولوجى. إن مفهوم الفلسفة عنده دائماً يدور حول الانطولوجيا.

لذلك فنحن نرى أن تيليش فيلسوف مثالى بمعنى أنه فيلسوف أنطولوجى، وليس بالمعنى الحرفى لمصطلح المثالية الذى يفيد أسبقية الفكر على الوجود. وهو فيلسوف أنطولوجى بكل ما فى الكلمة من معنى. الانطولوجيا هى إطار تفكيره وطريقته التى يمكن من خلالها العثور على المعنى الجذرى لكافة المبادىء حتى رأى أن فلسفة الأخلاق – مثلا – "هى علم الوجود الأخلاقى للإنسان، الذى يسعى للوصول إلى جذور الالتزام الأخلاقى ومعيار صحته ومنابع مضامينه وقوى تحقيقه. وتعتمد الإجابة على هذه الأسئلة بصورة مباشرة على مبدأ الوجود"(٨٦)، أى على فلسفة الأنطولوجيا. كان لابد وأن يبقى أنطولوجياً من حيث هو لاهوتى.

فقد لاحظنا من حديثه عن الرفقة المشتركة بين اللاهوت والفلسفة، أن الأنطولوجيا هى حلقة الربط بينهما. بل وإننا نرى أن الأنطولوجيا عند تيليش هى حلقة الربط بين اللاهوت وبين العقل على

---

(85) P. Tillich, on the Boundary, P.82.

(٨٦) بول تيليش ، الحب والقوة والعدالة، ترجمة كامل يوسف حسين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٨١. ص٩٣

الإجمال. إنه بطبيعة الحال – كلاهوتي وكوجودي – لاعقلاني إلى حد ما، يرى أبعاداً تند عن سلطان العقل ونطاقه. وهو لم يعتقد أبداً بصحة البراهين الميتافيزيقية أو المنطقية على العقائد الدينية المعينة، خصوصاً على وجود الرب، وأكد أن جوهر الإنجيل لايمكن استنباطه من المبادىء الفلسفية؛ بل وكان شديد العناية بالدلالة العميقة جداً للعقائد اللاعقلانية فى الديانة المسيحية، وأهمها الكريسماس : ميلاد المسيح.. الرب الذى هو طفل رضيع.. ثم مُدان مصلوب. وعلى الرغم من هذا فإنه كما يقف على الحدود بين المثالية والوجودية، يقف على الحدود بين العقلانية واللاعقلانية. لم يفعل ما فعله كيركجور الذى أكد أن الإيمان جملة وتفصيلاً هو الخروج من دائرة المعقول الخانقة المميتة، هو عينه "اللامعقول" أو ما يسميه الإغريق الجنون الإلهى![٨٧]. كلا لم ينكر تيليش كل وأية علاقة بين الدين والمباحث العقلية. ولم يُخرج التجربة الدينية بأسرها من عالم المعقول، أو جعلها حراماً على العقل، وليس صحيحاً فى نظره "أن العقيدة الدينية هى الإيمان بأشياء بغير دليل"[٨٨].. وهذا بسبب التطابق الذى ذكرناه بين ما هو لاهوتى وما هو أنطولوجى، والذى يجعل المباحث الأنطولوجية تستطيع أن تؤيد الدين، فقط إذا ما بدأت من مصادره، أو أكدت على محصلة مؤداها أن الرب هو الوجود ذاته Being-itself،

---

(٨٧) سرن كيركجور، خوف ورعدة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٨١. من مقدمة بقلم وولتر لاورى، ص ٦.

(88) P. Tillich, the New Being, P.125.

وبهذا "يصبح الوحى هو العقل متوغلاً فى النسيج العقلانى، كما أن كلمة الرب هى الكلمة متوغلة فى كافة الكلمات"(٨٩). الحقائق الدينيةلاتقتصر على حياة الفرد ومشاعره واتجاهاته وسلوكه، بل تتضمن إشارة إلى الواقع الخارجى المستقل عنه، إشارة يمكن التحقق منها تحققا عقلياً وفلسفياً. لهذا تمثل الأنطولوجيا تأييداً للدين، ولهذا أيضاً كانت إطار تفكير تيليش.

إن الانطولوجيا هى التى تميز تيليش عن الوجودبين اللاهوتيين والدينيين الذين جعلناهم رفاقاً له (ص٢٩) أمثال مارتن بوبر وبيرديائيف وأونامونو وجاسيت.. الخ فقد انصبت عنايتهم على الوجود الشخصى فحسب. ووجودية تيليش بذلك الأساس الأنطولوجى أعمق من وجوديتهم وأقرب إلى اللاهوتيين الوجوديين، خصوصاً بولتمان ومدرسة جوجارتن وبورى...

ولأن تيليش فيلسوف وجودى، فليست تحمل الأنطولوجيا معه الدلالة القديمة من حيث أنها بحث ميتافيزيقى مطلق فى مجردات ثبوتية ساكنة كالجوهر والماهية.. الأنطولوجيا عنده من أجل تحقيق "المهمة التى تنتهى، والمتحصلة فى إيضاح الوجود. باعتباره كذلك، أو باعتباره ذلك الذى يشارك فيه كل ما هو كائن".(٩٠) وقد ظلت دائماً أنطولوجيا إنسانية، إن صح التعبير.

---

(٨٩) بول تيليش، الحب والقوة والعدالة، ص ٥٧ ، من الترجمة العربية.

(٩٠) المرجع السابق ، ص ٦١.

فتيليش فيلسوف وجودى، لذلك كان لابد وأن تكون نقطة بدئه للنظرية الأنطولوجية هى الموقف الإنسانى. وأكد أن تحليل الوجود الإنسانى هو الطريق الوحيد لفهم البنية الأنطولوجية للحقيقة، أما بقية الكائنات أو الأشياء فنفهمها عن طريق المماثلة Analogy بالإنسان- ذات الإنسان وذات كل نفس حية، ويمتد منهج المماثلة إلى كل فرد حتى فى المملكة الغير عضوية.

وأساسه أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى تتحد فيه كل مستويات الوجود. فليس الإنسان محض موضوع فائق بين الموضوعات، بل إنه الوجود الذى يطرح السؤال الأنطولوجى، والذى يمكن أن نجد الإجابة الأنطولوجية فى وعيه بذاته لأنه يمر بخبرة فورية ومباشرة ببنية الوجود وعناصره، خبرة تعنى التداخل بين النفس والعالم، والاعتماد المتبادل بينهما. إنهما القطبان المشكلان لبنية الوجود، وبالتالى لبنية الأنطولوجيا[٩١]. وهذان القطبان بدورهما يعنيان أن وجود الإنسان يرتد إلى مبدأى التفرد والمشاركة مع الآخرين.

إنها عين النقطة التى حددناها للفلسفة الوجودية فى الفصل الثانى، والتى يلخصها مصطلح هيدجر البارع Dasein (الوجود هنالك) فى العالم بمعية الآخرين.

---

(91) P.Tillich, Systematic theology, Vol. I, P.168.

وتتوغل وجودية الأنطولوجيا التيليشية، حتى نجد أن العناصر الانطولوجية هى ذاتها عناصر أو مقولات الموقف الإنسانى، أى الفردية والمشاركة – الديناميكية والصورة – الحرية والمصير[٩٢]. فالذات ذات، فقط لأنها فى عالم، فى كون له بنية، تنتمى إليه، ولكن أيضاً تنفصل عنه. إن أنطولوجيا تيليش – أو فلسفته بعامة، أو بصفة أكثر عمومية، العلاقة التى ارتآها بين اللاهوت والفلسفة قد أفضت بنا – وكان لابد وأن تفضى – إلى قلب نزعته الوجودية.

---

(92) Ibid, Pp. 174 : 186.

الفصل السابع

الوجودية الدينية

يقول تيليش : "حين قدمت الفلسفة الوجودية إلى ألمانيا، توصلت أنا إلى فهم جديد للعلاقة بين اللاهوت والفلسفة"[٩٣] هذه العبارة توضح بجلاء كيف أصبحت الوجودية بمثابة حجر الزاوية والعمود الفقرى لفكر تيليش الذى رآها تطرح تساؤلات جذرية عميقه، لا توجد إجاباتها إلا فى الإيمان باللاهوت وأصبح تيليش من أقدر المعبرين عن الوجودية المؤمنة والدينية، كأنه يواصل مسارها الشرعى، كما بدأت مع سرن كيركجور - أقوى المؤثرين عليه، والذى يشترك معه فى العناية بالمغزى الدينى للموقف الإنسانى، وفى تأكيد أن التساؤلات الدينيه لا يمكن إثارتها بصورة ملائمة إلا من حيث هى متأصلة بالموقف الإنسانى، أى أن كيركجور وتيليش يشتركان معا فى العناية بدينية الوجودية. وكرس تيليش لهذا كتابه" شجاعة الكينونة" وأيضا يشتركان فى تأكيد وجودية الدين، وكرس تيليش لهذا الجزء الثانى من كتابه "اللاهوت النسقى". على أن تيليش أكثر من رائده كيركجور ارتباطا بتاريخ ونصوص ومؤسسات الديانة المسيحية، فهو دونا عنه لاهوتى محترف رسميا. وهو بلاشك أكثر الوجوديين طراً تأثيرا وانتشارا فى العالم المتحدث بالإنجليزية، والذى لم يكن مرعى خصيبا من مراعى الوجودية التى تفجرت فقط فى قلب القارة الأوربية، خصوصا فى غربها.

---

(93) P. Tillich, on the Boundary, P.56.

ويحدد لنا تيليش ثلاثة فلاسفة، أحبهم وعايش فكرهم بعمق، فمثلوا أساسا انطلق منه تحمسه الشديد للفلسفة الوجودية، وهم شلنج وكيركجور ونيتشه. وهو لم يقرأ نيتشه إلا بعد أن بلغ سن الثلاثين، ومع هذا كان ذا تأثير ضخم عليه، وكثيرا ما يستشهد بأقواله ويجعلها محورا للنقاش. وجد تيليش فى نيتشه وجوديا عظيما ، ومن أهم الوجوديين "إذ يكشف عن شجاعة أن ينعم النظر لهاوية العدم، فى تفرده الكامل الذى تقبل رسالة موت الله" (٩٤) . وتحمس بشدة لـ (فلسفة الحياة) معه حيث الحياة فى هذا المصطلح هى العملية التى تحقق بها قوة الوجود ذاتها. ورآها ضرورية لمرحلة ما بعد الحرب. وكرد فعل للموت والجوع فى سنواتها ساد بعدها التفكير التواق لتأكيد الوجود، والذى جعل تأكيد نيتشه للحياة شديد الجاذبية.ثم يقول تيليش: "لما كان هذا التأكيد النيتشوى للحياة يعود من ناحية ما إلى جذور فى فلسفة شلنج، فقد كنت على استعداد لتقبله"(٩٥)

وشلنج كما ذكرنا هو الوثن الفلسفى لتيليش، وإذا كان المعتمد أنه رائد المثالية الذاتية فإن تيليش يصر على أن شلنج بهذا الرائد الحقيقى للوجودية، والذى سار فى ركابه كيركجور. وذلك لأنه أول من قاد الهجوم الوجودى على (فلسفة الماهية) لصديقه هيجل والتى هى قمة الفلسفة التى تلغى الاتجاه الوجودى، وسماها (فلسفه سلبية) لأنها تتجرد من الوجود الحقيقى ،وجعل (الفلسفة الإيجابية) هى فلسفة

---

(94) P.Tillich, The courage TO Be, P.30

(95) P.Tillich, On The Boundary, P.53.

الفرد الذى يمر بالخبرة ويفكر ويقرر من داخل موقفه التاريخى. ليس فحسب بل أيضا كان شلنج هو أول من أهاب بمصطلح الوجود Existenz ليناقض فلسفة الماهية. وكان هذا فى سلسلة محاضرات عن فلسفة الأسطورة، ألقاها شلنج خلال شتاء ١٨٤١-١٨٤٢ فى جامعة برلين، وأمام مستمعين مميزين: كيركجور وإنجلز وباكونين. فانفجر المصطلح فى الأجواء الألمانية خلال العقد الخامس من القرن الماضى حتى احتوته الكانتية، [٩٦] وصاغت منه عام ١٩٢٩ المصطلح الدال على هذا الاتجاه الفلسفى، كما ذكرنا. والحق أن تيليش لا يغالى كثيرا فى تقدير قيمة شلنج، فقد كتب كيركجور فى يومياته بتاريخ ٢٢ فبراير سنه ١٨٤٢ يقول: "أنا سعيد سعادة لا توصف لسماعى محاضرة شلنج الثانية حتى أننى تنهدت طويلا بما فيه الكفايه، وتنهدت الافكار بداخلى" [٩٧] ولايغيب عن بال تيليش الفوارق بين الأصول والإرهاصات التاريخية الواسعة النطاق، وبين الريادة الموحية وبين النشأة وبين النضج فقد قام فى كتابه" شجاعة الكينونة" بمسح تاريخى سريع- كعادته كرره فى كتب أخرى- استخرج فيه عناصر وجودية من فلسفة كل فيلسوف تقريبا من الفلاسفة العظام، حتى أبعدهم عن الوجودية. بدءاً من إفلاطون وأفلوطين، وطبعا أوغسطين، ومن معظم الاتجاهات الكبرى فى الفلسفة الوسيطة حتى الاتجاهين الواقعى والاسمى، ثم كوميديا دانتى ومدرسة فلورنسا حتى كانط نفسه بل وهيجل!!

---

(96) P.Tillich, Theology Of Culture, P.77-78

(٩٧) نقلا عن : د. إمام عبد الفتاح، سرن كيركجور، مرجع مذكور، ص٢٧

وصولا إلى شلنج وشوبنها ووماكس شتيرنر وكارل ماركس وطبعا نيتشة. وانتهاءً بالبرجماتية وجيمس، ودلتاى وبيرجسون وصمويل الكسندر وماكس فيبرو غيرهم وطبعا الأدباء العظام أمثال بودلير ورامبو فى الشعر ، وفلوبير ودستويفسكى فى الرواية، وإبسن وشتريندبيرج فى المسرح . وهو فى هذا يسلم قطعا بأنهم ليسوا وجوديين بالمعنى الدقيق للمصطلح، فقط حملوا اعتراضا ضد تشيؤ الإنسان وتموضعه. وفى النهاية يؤكد أن الفلسفة التى ظهرت فى القرن العشرين شيء آخر. إنها أسطع وأقوى وأخطر معنى للوجودية، وهى فقط التى تنشغل بمشكلة المعنى حين تتحدث عن التناهى والذنب، وهى التى حين قدمت إلى ألمانيا- المنبت والموطن للوجودية-مثلث له فهما جديدا للعلاقة بين اللاهوت والفلسفة.

ومن ثم أحس تيليش بروح تلك الفلسفات الثلاث: شلنج-كيركجور-نيتشه، وقد انصهرت واندمجت معا فى فلسفة هيدجر. وإذا كان تيليش يجاهر بولائه لشلنج ، فإن أسلوب ومضمون فلسفته بل وطبيعة مصطلحاته تؤكد أن هيدجر هو فى الواقع أعظم المؤثرين عليه، ونحسب أن هيدجر هكذا بالنسبة لكل وجودى ذى اعتبار، خصوصا إذا كان لاهوتيا. وتيليش على أية حال يرى أن كتاب هيدجر (الوجود والزمان Sein und Zeit) أهم ما أخرجه الفكر الألمانى فى القرن العشرين، بعد كتاب إدموند هوسرل (دراسات منطقية logische Untersuchungen) الذى أسس به الاتجاه الفينومينولوجى وقد استفاد تيليش كثيرا من الفينومينولوجيا. وكما

سبق أن رأينا العلاقه التى توثقت بينها وبين الوجودية، يؤكد تيليش على العلاقة الوثيقة بينها وبين اللاهوت، فيقول:" لابد وأن يطبق اللاهوت التناول الفينومينولوجى على كل مفاهيمه الأساسية"،(٩٨) لأنه مقدمة تمهيدية ضرورية لمناقشة صحتها وفعاليتها.



وتيليش كأى فيلسوف وجودى، ينطلق من واقعة أن الإنسان وحيد فى الكون، فرد فريد لايمكن أن يشاركه فى موقفه الوجودى أو يحل محله آخر؛ فيستهل كتابه (الآن الأبدى) بالفقرة التالية:

"لقد كان هناك بمفرده، وكذلك نحن. إن الانسان بمفرده لأنه إنسان او بمعنى ما نلقى كل مخلوق بمفرده. وبانفراد مهيب يرحل كل نجم عبر ظلام الفضاء اللامتناهى. وتنمو كل شجيرة وفقا لقانونها هى الخاص محققة إمكانياتها الفريدة. وتحيا الحيوانات، تقاتل ، تموت من أجل ذاتها، وهى بمفردها. بعضها جماعيا، بيد أنها جميعا بمفردها! وأن تحيا يعنى أن توجد فى جسد -جسد منفصل عن كل الأجساد الأخرى وأن تكون منفصلة يعنى أن تكون بمفردها. يصدق هذا على كل مخلوق، ويصدق على الإنسان أكثر مما يصدق على أى مخلوق آخر. إنه ليس فقط بمفرده ، لكن يعلم أيضا أنه بمفرده ولكونه على وعى بما هو عليه، فإنه يثير التساؤل عن وحدته. يسأل لماذا هو بمفرده، وكيف يستطيع الانتصار على كونه بمفرده. فهو لا يستطيع تحمل هذه الوحدة aloneness ، ولا هو يستطيع الفرار منها. إن قدره

(98) P.Tillich, Systematic Theology , Vol. I,P.118

أن يكون بمفرده وأن يكون على وعى بهذا. ولا حتى الرب يستطيع أن يرفع عنه هذا القدر." (٩٩)

يقول تيليش هذا وهو يناقش مأزق الإنسان، فى فصل بعنوان "الانفراد والتفرد". فيوضح براعة اللغة، حيث أن المصطلح الأول (الانفراد Loneliness) يشير إلى الجانب المأساوى من الوحدة والذى يبلغ ذروته فى موقفى الذنب والموت، فلا أحد يشارك فى رفع وزرهما. أما المصطلح الآخر (التفرد Solitude) فيشير إلى الجانب النبيل الجليل الجميل للوحدة المحتومة على الإنسان، ويوضح لماذا لا يستطيع الله بجلالته أن يخلصه منها. ذلك أن عظمة الإنسان فى أنه يتفرد: يتمركز داخل ذاته وينفصل عن عالمه، فيكون قادرا على أن يعلو عليه وينظر إليه ويعرفه ويحبه. وفى التفرد يتحقق أسمى أشكال وتعيينات الوجود الإنسانى أى الإبداع، وأيضا تنمو وتترعرع أعظم قوة قادرة على مقاومة الوحدة والانفراد ، أى الحب وأيضا التواصل الجنسى، وإن كانت قوة محدودة بإمكانيات رفض الحب أو موت وفقدان المحبوب. (الإنسان وحيد) إذن سلاح ذو حدين. وهو أولا وأخيرا قدر الإنسان المحتوم– فقط الإنسان. ويؤكد تيليش أن الذى يستطيع أن يكون وحيدا بمفرده، هو فقط الذى يمكنه الزعم بأنه إنسان. ذلك هو مجد الإنسان، والحمل الذى ينوء بكلكله.

والآن، لقد رأينا فى المقدمة أو المدخل أن ويلات الحرب جعلت الأجواء مهيأة للوجودية كى تستأنف طريق نيتشة، وتسير فى مقولة الفردانية إلى منتهاها، إلى الهجر، الإلحاد، الإنسان وحيد تماما

(99) P. Tillich, The Eternal Now, P.15-16.

مهجور فى هذا الكون، لا إله يقيم معه شيئا مـن التوصـل . تلـك هـى الوجودية الملحدة التـى شـاعت وذاعـت والجـرح الـذى قـامت لتداويـه جعلته يفغر فاهه بشراسة أكثر . ولكن حين التعرف على سيرة تيليش وجدنـا أن ويـلات الحـرب هـى نفسـها التـى جعلتـه يؤكـد الاحتيـاج لحضارة ثيونومية، للألوهية، ولوجودية دينية كى يلتئم الجرح. ونحـن نتساءل : أى الطريقين الوجوديين - طريق الإلحاد وطريق الإيمان - أكثر تحقيقاً لحيثيـات التجربـة الوجوديـة؟ أكثر وجوديـة؟ نحسـب أنـه الطريق الثانى.

بدايةً، يوضح تيليش أن الوجودية التى قويت وتألقت فى القـرن العشـرين هـى : تعبيـر عـن قلـق الخـواء واللامعنـى ومحاولـة قهـره بشجاعة تحتويه داخلها. وبهذه الشجاعة حدث الانفصـال فـى مفترق الطرق بين الوجودية الدينية والملحدة. ولاشك أن قلق اللامعنـى ليـس فقـط معلـولاً مباشـراً للحـرب العالميـة، بـل يعـود أيضـاً إلـى رفـض الألوهية فى القرن التاسع عشر، والذى بلوره نيتشة بقوله (الله مات)، فمات معه نسق القيم والمعـاني التـى يحيـا عليهـا الإنسـان. هـذا أمـر محسوس بوصفه خسارة وفقداناً، وبوصفه تحـرراً وانطلاقـاً. فإمـا أن يؤدى إلى شجاعة العدمية، وإمـا إلـى شـجاعة تحتـوى العـدم داخلهـا. ويحمل نيتشة قمـة التعبيـر عـن الشـجاعة العدميـة المونسـة المحطمـة للذات، إنها شجاعة اليأس Courage of Despair ، وأعمق تعبير فلسـفى عنهـا فـى كتـاب هيدجـر (الوجـود والزمـان). هـى بلاشـك شـجاعة جسورة، تفصح عن قدرة على مواجهة العـالم كمـا هـو. ولكنهـا تدفـع ثمناً باهظاً هو فقدان المعنى والخواء - فقدان كل شـىء. فاليـأس هـو

الموقف الحدّى القصى والذى لايمكن أن يتجاوزه المرء. صميم معنى كلمة اليأس : لا أمل، لا طريق يبدو إلى المستقبل(١٠٠). هكذا أفضت الوجودية الملحدة إلى شجاعة اليأس. أما الوجودية الدينية فقد أفضت مع تيليش إلى شجاعة الكينونة وتأكيد الذات Self-Affirmation . فكيف ذلك؟

ذلك فى كتاب تيليش الذى يحمل هذا الاسم : "شجاعة الكينونة" "The Courage to Be" وهو مكرس لتحليل جدلى وتوصيف فينو مينولوجى للشجاعة كمقولة بنائية للظرف الإنسانى. وتبعاً لما رأيناه فى فلسفته الانطولوجية، ستكون الشجاعة واقعاً أخلاقياً، وتضرب بجذور قصية فى بنية الوجود ذاته، أى أنها أيضاً مفهوم أنطولوجى. والشجاعة كواقع أخلاقى تشير إلى فعل عينى وإلى قرار يعبر عن مضمون قيمّى. أما بوصفها مفهوماً أنطولوجياً فإنها تشير إلى تأكيد – الذات للفرد تأكيداً جوهرياً. وكلياً فى حضور التهديد بالعدم. ويذهب تيليش إلى أن هذين المفهومين للشجاعة يجب أن يتحدا إذا أردنا تفسيراً ملائماً للظاهرة.(١٠١) ثم أعطى تيليش تخطيطاً يتتبع مفهوم الشجاعة طوال تاريخ الفكر الغربى منذ أفلاطون حتى الوجودية فى القرن العشرين، معتبراً مبدأ المسيحية فى الغفران من أمجد صور شجاعة الكينونة. ومفهوم الشجاعة لايمكن فهمه وإدراك قيمته إلا فى علاقته بالقلق. وما هو القلق Anxiety ؟ إنه ذلك المفهوم الشهير فى

---

(100) P. Tillich, the courage to be, op.cit, p.136 Ff.

(101) F. N. Macgill & I.P. McGrean (eds.), Masterpieces of world-philosophy, Harper & Row, New York, 1961. p. 1146.

الفلسفة الوجودية والمقترن بها، يعرّفه تيليش بأن الخوف له موضوع محدد كالفشل أو الموت أورفض الحب، أما القلق فهو خوف من مجهول. وثمة مجهولات كثيرة، لكن لا نواجهها بقلق. إن مجهولاً من نوع معين هو الذى نقابله بقلق، مجهولاً بصميم طبيعتة لايمكن أن يُعرف، لأنه عدم(١٠٢) Nonbeing القلق خوف غير محدد الموضوع، خوف من مجهول هو العدم الذى ينفى كل موضوع، هو الوعى الوجودى بتهديد العدم، بالتناهى المتأصل فى الإنسان. والشجاعة هى التصميم على مواجهة هذا القلق بطريقة تحتوى العدم تماماً وتتضمنه داخل الوجود. وهى بهذا تمثل الفارق بين القلق الوجودى والقلق العصابى الذى يتفادى العدم بواسطة تفادى الوجود أو تقليل نطاقه، فالشخصية العصابية تبحث عن تأكيد لما تبقى من ذاتها المنقوصة، فتؤكد شيئاً ما أقل جوهرية، تأكيداً سلبياً موهوماً.

ويميز تيليش بين ثلاثة أنماط للقلق :

١) القلق الأونطيقى Ontic(*) ، قلق المصير والموت.

---

(102) P. Tillich, Op. Cit, P.37.

(*) أونطيقى Ontic تعنى التواجد الحقيقى الفعلى، وهى مشتقة من اللفظ الإغريقى On أى الوجود ككل أو الوجود بما هو موجود والمأخوذ منها الأنطولوجيا : فلسفة الوجود). لكن أونطيقى أكثر تعيناً من On وأيضاً من الكينونة Being أو To Be، وأقل تعيناً من انبثاقة الوجود Existence. إنها مشكلة تواجه كل من يتعرض لفلسفة أونطولوجية كفلسفة تيليش، فأكثر من مصطلح لايقابلها فى العربية إلا أصل لغوى واحد هو الوجود. وحتى الكينونة التى تقابل Being لاتغنى كثيراً، فحين نتحدث عن الألوهية عند تيليش Being - itself نجد أن (الوجود – ذاته) أكثر دلالة وتعبيراً لأنها أكثر فعالية وحيوية من (الكينونة – ذاتها) والواقع أننا لم نضع الكينونة كترجمة لمصطلحات الألوهية التى يرد فيها Being إلا حين كنا نخشى اختلاطها بانبثاقة الوجود الإنسانى فى الفلسفة الوجودية.

٢) القلق الأخلاقى، قلق الذنب والإدانة.

٣) القلق الروحى، قلق الخواء واللامعنى.

فى القلق الأونطيقى : نجد المصير يهدد التأكيد – الذاتى لوجود الفرد تهديداً نسبياً، أما الموت فيهدده تهديداً مطلقاً. ينشأ قلق المصير من الوعى بالعرضية التى لا يمكن استئصال شأفتها، والتى تتخلل أعمق أعماق وجود المرء ويقف الموت من وراء المصير بوصفه التهديد المطلق لتأكيد – الذات الأونطيقى. يفضح الموت العدمية الكلية للوجود. وغالباً يحاول الإنسان تحويل هذا القلق إلى خوف، قد ينجح إلى حد ما، لكن يدرك أن التهديد لايمكن أبداً تجسيده فى موضوع معين. إنه ينشأ عن الموقف الإنسانى بما هو كذلك. فيحيرّنا السؤال : هل ثمة شجاعة كينونة، شجاعة تأكيد – الذات، على الرغم من التهديد الأونطيقى لتأكيد الذات، المحاق بالإنسان؟

ويهددنا العدم على مستوى آخر، حين ينشأ عنه قلق أخلاقى. يحمل قلق الذنب تهديداً نسبياً، وقلق الإدانة تهديداً مطلقاً. تبحث النفس عن تأكيد ذاتها أخلاقياً، عن طريق تحقيق إمكانياتها. لكن العدم يعبر عن نفسه فى كل فعل أخلاقى. بأن يعجز الإنسان عن التحقيق الكامل لكل ممكناته، فيظل مغترباً عن ذاته الجوهرية. ويتخلل الالتباس الأخلاقى كل أفعاله. والوعى بهذا الالتباس ذنب. والذنب قد يؤدى بالذات إلى الرفض الكامل لذاتها، إلى التهديد المطلق الذى تحمله الإدانة. ويثار السؤال : هل ثمة شجاعة كينونة، على الرغم من التهديد الأخلاقى لتأكيد الذات؟

وأخيراً، قلق الخواء واللامعنى، التهديد الروحى لتأكيد الذات. الخواء تهديد نسبى، واللامعنى تهديد مطلق. ينشأ الخواء عن موقف تفشل فيه الذات فى أن تجد إشباعاً من خلال المشاركة فى مضمونات حياته الحضارية والثقافية. فتفقد معتقدات الإنسان واتجاهاته وأنشطته معناها، وتتحول إلى موضوعات للامبالاة. نحاول فى كل شىء، ولانجد إشباعاً من أى شىء. فتضمحل القوة الخلاقة المبدعة، تُهدد الذات بالملالة والسأم. ويصل الخواء إلى ذروته فى قلق اللامعنى، يشعر الإنسان أنه لم يعد يستطيع أن يمضى قدماً، لا فى تأكيد مضمونات حضارته ولا فى تأكيد قناعاته الشخصية. هكذا تصبح الحقيقة ذاتها موضوعاً للتساؤل، ويهدد الحياة الروحية شك كلى، ويثار السؤال : هل ثمة شجاعة كينونة تؤكد – ذاتها على الرغم من تهديد العدم؟ والعدم هنا هو الشك الذى يهدد تأكيد الذات الروحى.(١٠٣)

(الأنماط الثلاثة للقلق) من أخصب وأمتع أفكار تيليش، وتوضح مدى اتساق وتشابك أطر فلسفته المتراميةالحدود، فتوضح مدى عمق وتغلغل وجوديته. إنها أساس فلسفته للوجود الإنسانى الفردى، وأيضاً أساس فلسفته الحضارية. فهذه الأنماط الثلاثة حاضرة فى كل شخص وفى كل الأزمنة الحضارية. بيد أن واحداً منها هو الذى يسود ويصبغ العصر والشخص بصبغته، ويضوى النمطين الآخرين تحت لوائه. وكما أشرنا، فى هذا العصر يسود القلق الروحى، قلق الخواء واللامعنى.

---

(103) Macgill & McGreen (ed.) , op cit , P.1148-1149.

ولاسبيل البتة إلى محو القلق الوجودى، بأشكاله الثلاثة. فهو متأصل فى صميم الموقف الإنسانى بتناهيه. وليس يستطيع مواجهته واحتواءه إلا هؤلاء الذين يملكون شجاعة الكينونة، شجاعة تأكيد الذات على الرغم من تهديد القلق بوصفه وعياً وجودياً بالعدم ذى الأشكال الثلاثة.

وطالما أن النفس والعالم هما القطبان المشكلان لبنية الموقف الوجودى الفردى وأيضاً لبنية الأنطولوجيا – كما أوضحنا – فإن شجاعة الكينونة لابد وأن تتضمن كليهما؛ فتتضمن شجاعة أن يكون المرء ذاته ويحقق وجوده الأصيل (النفس)؛ وتتضمن شجاعة المشاركة والتواجد بمعية الآخرين (العالم). وباستفاضة يناقش تيليش محاولات الحضارة المعاصرة، التى هى علمانية أوتونومية، لمواجهة قلق الخواء واللامعنى الذى يهددها، وينتهى إلى أنها جميعها فاشلة، تعجز عن تحقيق شجاعة تتضمن الفردانية والمشاركة معاً، الرأسمالية تنجح تماماً فى تحقيق شجاعة أن يكون المرء ذاته ولكنه يفقد شجاعة المشاركة. والاشتراكية تحقق شجاعة المشاركة، وتعجز عن تحقيق شجاعة أن يكون المرء ذاته . وبالمثل كل الاتجاهات الأخرى كالرومانتيكية والفاشية والنازية....الخ لاسبيل إلى شجاعة الكينونة الحقيقية، التى تتضمن الذاتية والمشاركة – النفس والعالم، إلا بشجاعة تضرب بجذورها فى الألوهية، الوجود – ذاته، الذى يعلو على تضايف النفس / العالم فيحتويهما ويتجاوزهما. باختصار شجاعة الكينونة شجاعة دينية. والإيمان بالعناية الإلهية يقهر القلق الأونطيقى،

والإيمان بالغفران يقهر القلق الأخلاقى، والإيمان بالرب ذاته - بالوجود ذاته يقهر القلق الروحى.

هكذا نجد حيثيات الفلسفة الوجودية تصب تواً فى سويداء قلب الإيمان الدينى، فيعطينا تيليش أقوى تفسير دينى للوجودية.



وإذا انتقلنا إلى الوجه الآخر للعملة، التفسير الوجودى للدين، سنجد أن تيليش يكرس الجزء الثانى من "اللاهوت النسقى" وعنوانه الفرعى "الوجود والمسيح" لكى يعطى كل العقائد المسيحية الأساسية دلالة وجودية، بحيث نجده يصب الديانة المسيحية بأسرها فى قلب الفلسفة الوجودية. فالسقوط Fall، سقوط آدم من الجنة إلى الأرض يعنى الانتقال من الماهية إلى الوجود[(١٠٤)]. تحطيم الذات الوجودى هو مبدأ الشر فى العالم، والاغتراب الذى هو مسألة دنيوية بحته حتى ولو ارتبط بالذنب، يعمل تيليش على إبراز التماثل والتشابه بينها وبين فكرة الخطيئة فى اللاهوت المسيحى. باختصار الحقيقة الدينية بأسرها حقيقة وجودية، لاتنفصل عن الممارسة - أوالفعل كما يقول إنجيل يوحنا - فهى رهان بصميم وجود المرء. وهذا التفسير الوجودى للدين يتبعه أن تغدو وظيفة الدين وجودية، هى قهر القلق والخوف اللذين هما ميراث البشر أجمعين، كما اكتشف كيركجور.

---

(104) P. Tillich, Systematic Theology, Vol 2, Existence and christ, the University of chicago press, 1957. P.29 :39.

وبهذا التفسير الوجودى للدين ينقذ تيليش العقائد المسيحية التى مستها التغيرات الحديثة. وأهمها الإيمان بعناية إلهية تحرك التاريخ نحو الأفضل، ليحقق فى النهاية مدينة الله على الأرض. وهى عقيدة ميزت المسيحية منذ أوغسطين، لكنها تحطمت تدريجياً مع الحرب العالمية الأولى ومع العام الخامس منها كان الإيمان بها قد تلاشى تماماً، وشبيه بهذا ما حدث خلال وبعد الحرب العالمية الثانية. ويأتى التفسير الوجودى للدين ليعيد إليها الحياة. يوضح تيليش أولاً أن الصورة القديمة للعناية الإلهية ليست نتيجة للعقيدة المسيحية، بل للتفكير التواق المتفائل.(١٠٥) فهى لاتعنى أن الله يُسيّر العالم بلا مآس أو مشاكل وكأنه آلة بالغة الكمال، بل تعنى فقط قدرة على التحقيق قائمة دوماً ويستحيل نفيها. فيكون الإيمان الحقيقى بالعناية الإلهية هو شجاعة تقبل الحياة بصدر مفتوح ونفس مطمئنة على الرغم من كل شىء.(١٠٦) إن الشك فى المعتقدات الدينية قائم دائماً. والإيمان هو الشجاعة التى تقهره، ليس بأن تزيحه، بل بأن تحتويه داخلها.

والمسيحية حين تدعو إلى الوجود الجديد والدهر الجديد تكون هى الطريق لتحقيق الوجود الأصيل والحيلولة دون الوجود الزائف. ضغوط العقل الجمعى المؤدية للوجود الزائف لاينفذ منها الثوريون التقدميون أكثر من الرجعيين المحافظين - فإن اختلفت الجماعتان ، فإن العضو فى أى منهما مقولب بقوالب جماعته، ولاينفذ منها المثقفون أكثر من البسطاء، فالمثقفون خاضعون للقيم والمعايير

(105) P. Tillich, The New Being, P. 52-53.
(106)P. Tillich, Shaking of the Foundations, P. 100

الثقافية السائدة.. الخ ولا الكنيسة نفسها تنفذ منها. لكن أصول العقيدة المسيحية تنفذ منها وترسم الطريق إلى الوجود الأصيل. فالمسيح نفسه وقف فى وجه أسرته وروابطه العائلية وأعلن أن من يعجز عن هذا لايصلح مسيحياً حقيقياً. ويخرج تيليش من هذا إلى أن ما فعلته الكنيسه طوال التاريخ من تكريس للنظم والروابط يناقض الوجودية، هو "فهم خاطىء بل مضاد للرسالة المسيحية الحقيقية"(١٠٧).

أما عن صلب الوجودية المتمثل فى حرية الاختيار والقرار، والذى تعارضه المؤسسات الدينية فإن تيليش يقول : "منذ زمن بعيد نسيت الكنيسة كلمة الإنجيل بأن المسيح هو الحق ، وأدعت أن تعاليمها عنه هى الحق. هذه التعاليم مهما كانت ضرورية وخيّرة، فقد ثبت أنها ليست ذات الحق الذى يحررنا وسرعان ما أصبحت أدوات القهر والإخضاع للسلطات. لقد أصبحت وسائل لمنع البحث المخلص عن الحق، ونصلاً لشطر أرواح البشر بين الولاء للكنيسة وبين الإخلاص للحق. وبهذا قدموا أسلحة فتاكة للهجوم على الكنيسة وتعاليمها باسم الحق، وليس كل شخص يشعر بهذا الصراع. فثمة كتل من الجماهير تشعر بالسكينة فى كنف التعاليم والقوانين. إنهم آمنون، لكنه أمان الذى لم يجد تحرره الروحى ولم يجد نفسه الحقة. ذلك هو مجد البروتستانتيين وأيضاً خطورتهم. إنهم يتحملون مغبة السؤال عن الحق بأنفسهم. وهم بهذا يتلقون حرية ومسؤلية القرارات الشخصية، والحق فى الاختيار بين الوسائل المؤدية للرب الذى هو الحق المجرد".(١٠٨)

---

(107) P. Tillich, Op. cit, 105:109.

(108) Ibid, P.70-71.

ويالأسف ! بعد نجاح تيليش الشديد فى التفسير الوجودى للدين، والذى مكننا من أن نعزف عن العقائد الخاصة بالمسيحية كالتثليث وصلب المسيح.. الخ، ويقع فى المطب المتربص باللاهوتيين وهو التعصب وتيليش حريص دائماً وناجح على تفاديه، لكنه بعد كل هذا يأتى ليؤكد أن التفسير الوجودى للدين "مجد البروتستانتية فقط"! لاشك أنها فى مناهضتها للكاثوليكية كانت أكثر وجودية، ولكننا كنا ننتظر من لاهوتى تنساب فى دمائه رحيق الفلسفة ذات الشمولية والعمومية،وحريص على الحوار والتلاقى بين الديانات كما سنرى - كنا ننتظر منه أن يحرز خطوة أبعد ويرى التفسير الوجودى للدين من حيث هو دين.



إن هذا المثلب لاينفى أن تيليش - كما رأينا - أقدر وأبرع من عبر عن التجادل والتواءم والتلاحم العميق بين النزعة الدينية والنزعة الوجودية. وهذا يتبلور فيما أسماه بالاهتمام القصى الذى لابد وأن يطالعنا فى كل أعمال تيليش تقريباً. إنه محور من محاور فلسفته الدينية، وأساس تعريف كل مفاهيمها، ويمكن تناولها بأسرها من خلاله. والاهتمام القصى Ultimate Concern - كما فهمناه - هو ببساطة التفسير الوجودى للإيمان. ولعل الإيمان هو الذى دفع تيليش أصلاً لمغامرة تحديث اللاهوت، فقد لاحظ أن الإيمان "فقد معناه الحقيقى واتسع حتى أصبح يدل على الاعتقاد فى أشياء لايمكن الاعتقاد بها"- و"أنه فى حاجة إلى إعادة التأويل أكثر من أى مصطلح دينى آخر"(١٠٩).

---

(109) P. Tillich, The Courage To Be, P. 172-P.9

ومثلما قال القديس أوغسطين إن الإنسان خُلق بحيث يوجهه حب فائق، يقول تيليش إن الإنسان خُلق بحيث يوجهه اهتمام قصى.(١١٠) ما معنى الاهتمام بشيء؟ معناه أننا منشغلون به، ونشارك فيه بمجامع النفس. بل وأكثر من هذا، يعنى الطريقة التى نشارك بها – أى بقلق Anxious. وبراعة اللغة تطابق بين الاهتمام والقلق فى هذا اللفظ (وأيضاً فى العربية : الشخص المهموم، المشتقة من نفس مصدر الاهتمام، تعنى الشخص القلق). هذا الاهتمام القلق قد يكون بالعمل وأدائه والنجاح أو الفشل فيه، أو بالآخرين.. بالأصدقاء وحبهم وتشاركهم الروحى معنا والخوف من أن نفقدهم أو نضرهم، والخوف مما قد يكون مخبوءاً فى نفوسهم من غيرة وحسد أو حتى كراهية.. الاهتمام القلق قد يكون بأنفسنا بمسئولية التطور تجاه القوة والنضج والحكمة، ثمة أيضاً التوق للسعادة واتخاذ القرارات السديدة، وثمة طبعاً الاهتمام القلق بالحياة اليومية والخبز والكساء والمسكن.... مثل هذه الاهتمامات ليست حقيرة أو تافهة، بل ضرورية لكى تستمر الحياة والحضارة. لكن .. ألا يوجد فوقها اهتمام أعلى منها جميعاً؟

بالتأكيد يوجد فوقها الاهتمام القصى، الذى يمثل هدفاً أخيراً لاهدف بعده للحياة.. للتجربة الوجودية، ولابد لها من مثل هذا الهدف، لكى يكون لها معنى. ولنلاحظ أن ما أسماه تيليش بالقلق الروحى، قلق الخواء واللامعنى، ينجم عن فقدان اهتمام قصى، فقدان

---

(110) W. P. Alston, paul Tillich, Art in: Encyclopedia For Philosophy, Vol 8, P.125

معنى يمنح المعنى لكل المعانى، فقدان إجابة – مهما كانت رمزية وغير مباشرة – للسؤال عن معنى الوجود. وتيليش يؤكد أن كل شخص لايسأل عن معنى وجوده هو شخص غير ناضج حتى ولو كان عالماً مبدعاً أوسياسياً عظيماً.

الاهتمام القصى إما أن يكون دينياً، أو دنيوياً بواحدٍ من أو حتى بكل شواغل الدنيا السامية : الأشياء المادية والأموال، أو المركز الاجتماعى، أو مصالح الطبقة أو الأمة، أو الحركة السياسية، أو المثل العليا من الأشخاص العظام سواء دينيين أو علمانيين، والأشكال الحضارية والثقافية كالفن والفكر والعلم....الخ(١١١). كلها مواضيع تستحق الاهتمام القلق، بل وإن بعضها – خصوصاً العلم والمال والطبقة – كانت فى مراحل تاريخية متفاوته بمثابة آلهة. إنها أشياء هامة، لكن لاتكفى، لاتصلح لأن تكون الاهتمام القصى الحقيقى. لأنها متناهية وقتية متغيرة زائلة، وتشكل عبئاً ينوء بثقله وعينا لأنه يعجز عن أن يعدل بينها.(١١٢) لابد من البحث عن اهتمام أعمق منها جميعاً، أبعد وأبقى وأقدر على إشباع كل الاحتياجات الروحية، اهتمام قصى حقيقة، بمطلق لامتناه غير مشروط. واهتمام من هذا النمط لابد وأن يقود إلى المستوى الفائق للوجود، إلى الوجود ذاته – أى إلى الألوهية. معنى هذا أن الإيمان الدينى هو فقط الاهتمام القصى الأمثل

(111) P. Tillich, Dynamics of Faith, Harper & Row, New York, 1957. P. 1:3.

(112) P. Tillich, the New Being, P. 157.

لكل إنسان. وكل اهتمام قصى عدا الإيمان زيف و وهم، إذ يقود إلى موضوعات دنيوية – أى زائلة، فكيف تكون قصية؟!!

إن ديناميات الإيمان الدينى هى عينها ديناميات الاهتمام القصى. والإيمان بوصفه اهتماما قصيا هو فعل للشخصية ككل total personality ، يحدث فى مركز حياة الشخص، ويتضمن كل عناصرها، فيشارك فى كل ديناميات الحياة الشخصية (١١٣) ، محققا شجاعة الكينونة بقطبيها: الفردانية والمشاركة، " لأن مصطلح"الاهتمام القصى" يوجد بين الجانبين الذاتى والموضوعى لفعل الإيمان، ذاتى من حيث هو مركزى للشخصية، وموضوعى من حيث أن فعل الايمان يتجه إلى القصى ذاته".(١١٤) هكذا يحدد الموقف الوجودى للفرد، فما هو الإيمان بالدين؟ هو اكتشاف أن كل شىء فى حياة الفرد له مغزاه وقيمته، على قدر ما يتصل بالوجود الفائق المتعالى– بالرب.

وحين يُعرف الايمان بأنه الاهتمام القصى، سوف يكتسب ديناميكية تجعله أبعد ما يكون عن الثبوتية المقترنة بالدين التقليدى ." "وقد يبدو أن المفهوم الديناميكى للإيمان لا يتيح مجالا للثقة التوكيدية المريحة التى نجدها فى مواثيق الأديان الكبرى، بما فيها المسيحية. لكن ليس هذا هو الحال. المفهوم الديناميكى للإيمان نتيجة لتحليل المفاهيم لكلا الجانبين الذاتى والموضوعى للايمان. إنه بالتأكيد

(113) P.Tillich, Dynamics of Faith , P.4

(114) Ibid , P.10.

وصف لحالة متحققة دائمـا للعقل، وتحليل للبنيـة. وهذا ليس وصفا لحالة الأشياء" (١١٥) الراكدة المستسلمة. والذى يدخل منطقة الإيمان يدخل الحرم المقدس Sanctuary للحياه .فحيثما يكون ثمة إيمان ، ثمـة وعى بالمقدس، يهب شجاعة الكينونة وتأكيد- الذات ، على الرغم من العدم بأشكاله الثلاثة.

لهذا يتمسك تيليش بالاهتمام القصى كتعريـف للايمـان، وأيضـا رفضا للتشويهات التى تلحق الايمـان مـن جـراء التفسيرات العقلانيـة أوالعاطفية أو تفسيرات أصحـاب مذهـب الإرادة الحـرة Voluntarism ليس الإيمان فحسب، فالدين نفسه هو أيضا-وفقط - الاهتمام القصـى، وأى اعتبار آخر تشيؤ للدين بل هراء، ولعلة تجديف. الرب أيضاً هـو الاهتمام القصى! وإلا فسوف ننظر إليه على أنه موضوع سامٍ، طرف آخر من المفيد الدخول فى علاقة معه، شأن أطراف أخرى عديدة... المقصود من العقيدة الدينية أن نكون معنييـن ومنشـغلين بهـا، مهتميـن ومهمومين بها، بصورة قصوى غير مشروطة، إنها تحتوينـا داخلهـا، ونحن نحتويها داخلنا. حسنا أى تيليش! لكنـك تحـدد الاهتمـام القصـى بأنه الإيمان، وتعرف الإيمان بأنه الاهتمام القصى، فى دوران منطقى واضح! والدوران مغالطه يندر بل يستحيل أن ينفذ منها اللاهوتى. ثـم ترامى شأن الاهتمام القصى وانفلت من بين يدى تيليـش،بحيـث لانجـد حدودا نقف عليهـا أو حتـى نتخطاهـا، فعـل الإيمـان هـو الاهتمـام

---

(115) Ibid,P.21

القصى.. والدين هو الاهتمام القصى، والرب هو الاهتمام القصى، أى أصبح مفهوم الاهتمام القصى يعنى كل شيء فى التجربة الدينية، وبالتالى لا يعنى أى شيء.

ولايكتفى تيليش بهذا، بل يمضى قدما فى تعريفاته حتى يعرف المؤمن، وأيضا الملحد على أساس الاهتمام القصى. فالملحد " من ليس له اهتمام قصى، وبالتالى ليس لحياته عمق، إنها ضحلة" (١١٦)

وهو غير ناضج لأنه لا يسأل عن معنى الوجود_ الذى هو الإيمان بالألوهية. أما الشخص الدينى المؤمن فهو من له اهتمام قصى، ولكن هذا التعريف الأخير ينطبق على المؤمن ، وأيضا على الملحد ذى الاهتمام القصى غير الألوهية، وإذا كان ساميا بدرجة كافية، كالإبداع العلمى أو الفنى أو الإنجاز السياسى فليس من الضرورى أن يعانى قلق الخواء واللامعنى. إذن فتعريفات تيليش ليس لها معنى، ما لم نصادر معه على المطلوب، أى على أن الاهتمام القصى السديد هو فقط الإيمان الدينى وهى مصادرة لا تلزم إلا من اختار منذ البداية أن يكون دينيا!

تيليش إذن وقع فى مغالطتى الدوران المنطقى والمصادرة على المطلوب، ولن يستطيع الإنكار. ومع هذا نحسبه لن يعدم رداً. فقد دافع عن هذا التفسير الوجودى للدين بأن المقابلة التقليدية بين الدين والإلحاد خاسرة. فهى كالآتى: هل الدين وحى منزل للإنسان؟ أم من

(116) P.Tillich, Shaking of The Foundations, P.63.

خلق الإنسان؟ اللاهوتيون أصحاب البديل الأول حينما يحاولون البرهنة عليه، إنما يتخذون الخطوة الأولى للإلحاد، وهى إنكار أو تفنيد تلك البراهين. والمخرج من هذه الإشكالية هو أن الدين أولا وقبل كل شيء شعور، وبهذا ينأى عن كل اعتراضات عقلانية أو عملية أو تاريخية... لكن شعور لا تكفى، فلنتقدم خطوة تتفادى سلبية الشعور، لنجد الدين هو فى النهاية، "اهتمام قصى"، يفصح عن نفسه فى كل الوظائف الخلاقة للروح الإنسانية.(١١٧) وهو يعترف بأن الأطر التقليدية للدين، سوف تتأثر كثيراً. لكنه يتساءل : هل مواجهتنا للمطلق المقدس خبرة محدودة فيما نسميه عادة بالدين؟ ويقول : إجابتى هى بالقطع لا . فثمة شيء ما مقدس فى كل شخص حتى فى الملحدين. ذلك أن ثمة طريقتين للمرور بالخبرة بالمقدس. وهذا يؤدى إلى التمييز بين معنيين للدين. فثمة معنى واسع حيث يظهر المقدس Holy ونَخْبُره كبعد للعمق ذاته، بعد للحقيقة القصية فى المجالات المختلفة لمواجهة الإنسان مع الحقيقة، فى الإلزام الأخلاقى... العدالة الاجتماعية.. التعبير الجمالى .. الإبداع الفكرى أو العلمى. المقدس حاضر وكموضوع للاهتمام القصى فى كل هذه البنيات العلمانية، لكنه خفى خافت باهت. أما فى المعنى الضيق للدين - المعنى الحرفى - فإن الخبرة بالمقدس مباشرة وصريحة وجلية، وذلك هو الاختلاف الوحيد(١١٨) بين معنييّ الدين.

---

(117) P. Tillich, Theology Of Culture, P. 5 Ff.

(118) P. Tillich, My Search For Absobtes, P. 130.

هكذا نلاحظ أن "الاهتمام القصى" أو التفسير الوجودى للدين قد أدى بتيليش إلى تحديث راديكالى جذرى ربما كان خطيراً وأُتهم بأنه يوهن العقيدة الدينية، ولكنه يجعل الدين متوشجاً فى صميم بنية هذا العصر. ويُخبرنا تيليش بأنه استوحى الأصول الأولى لهذه الفكرة فى ماربورج بألمانيا، حين كان يتمشى مع زميله ورفيقه اللاهوتى رودلف أوتو R. Otto (١٨٦٩-١٩٣٧) الضليع بالأديان الآسيوية وصاحب التعبير أو الكتاب الشهير "فكرة المقدس" The Idea Of Holy وسألة تيليش : ما معنى المقدس ؟ فأجاب : هو الغامض، هو المطلق ذاته، أساس كل المطلقيات.(١١٩) فكانت الالوهية Deity، قمة المقولات اللاهوتية - أو قمة المقولات على إطلاقها - هى منطلق هذا التحديث. وهى فى الواقع مناط تحديث تيليش الثورى الجرىء، خصوصاً فى ارتباطها بالرمزية الدينية. لذا لابد وأن نفرد لهما حديثاً.

---

(119) Ibid, P.130.

الفصل الثامن

المتعالى .. القصىّ

يتلخص مفهوم الألوهية عند تيليش فى الرفض التام- على أسس وجودية- للإله التقليدى المشخص، والبحث عن رب يعلو على الرب God-above-God .

بداية، يستغل تيليش "المعنى الواسع للدين" ليستدرج كل الأطراف. وعلى أساسه يؤكد للملحدين أن الإلحاد الحقيقى مستحيل، لأن الألوهية أقرب إلى الإنسان من حبل الوتين : إنها الآفاق اللامتناهية المحيطة بعالمنا ولا يوجد مكان نفر منها إليه. ولن نستطيع أن ننكر الألوهية إنكارا مطلقا، فقط نستبدل بها آلهة زائفة. مثلا: الله قاطن فى السماء، لكن الغريب حقا-بل المستحيل- أن نحاول العروج إليها كى نفر منه !! هذا ما يفعله المثاليون اللادينيون، حين يحاولون الصعود إلى سماء الكمال والصدق والعدالة، لكى يبرروا الاستغناء عن الألوهية، كى يفروا منها! ولكن إلى حيث لا أين، إلى يوتوبيا. وشبيه بهذا ما فعلته الحضارة التقانية المعاصرة فى تقدمها العلمى المطرد. كلاهما يحاول الفرار من الله بأن يتقدم إلى الأمام أكثر، ويقتحم آفاقا أكثر. لكن يد الله فوق أيديهم. الألوهية- كما أخبرتنا المزامير، وكما أدرك مارتن لوثر بقوة وسطوع، هى

الحضور الدائم الأبدى، الذى يتغلغل فى كل موجود، ليكون أكثر حضورا[١٢٠]

إن الفرار الزائف ليس خطأ الفارين فحسب، بل يعود أيضا إلى الفكرة التقليدية عن رب خلق الكون من العدم، ثم يقتصر دوره على مراقبة البشر، لعقاب الخاطئين وإثابة المحسنين ومن يطيعون أوامره. وكأنه طاغية أو شرطى كونى Cosmic Policeman ، مهمته الضبط الأخلاقى!! وهو فى الآن نفسه يحنو علينا حنو الأب على أبنائه القصر، ويكفل لنا الخلود، والمتع الدائمة والسعادة النهائية.

يقول تيليش:" ليست هذه صورة حقيقية للرب، بل بالأحرى صورة للإنسان حين يحاول أن يصنع ربا فى خياله، من أجل راحته. إنه نتاج خيال الانسان وتفكيره التواق. ومن حق كل ملحد مخلص لحيثيات العقل أن ينكره. فليس هذا إلها البتة، وليس ذا حقيقية".[١٢١] والخطأ يعود إلى اللاهوت التقليدى، فقد تسربل فى أحابيل توحيد إلهى ملكى–monarchic- montheism ، وجعل الله مجرد شخص سماوى تام الكمال.[١٢٢]

---

(120) P.Tillich, The Shaking of The foundations, P.44.
(121) Ibid,P.42.
(122) P.Tillich, Systematic Theology, Vol I,P.271

هذه الصورة المشخصة الساذجة مصدر عراقيل أمام انطلاقة الفكر الدينى. وإذا أمكن للدينيين أن يثبتوه ، فإنه يمكن للملاحدة أن ينفوه، كما سبق أن أوضح كانط فى تبيانه لنقائض العقل الخالص. وأحس القديس برنارد أنه يكرهه من نفس المنطلق الذى تتدفق منه ينابيع الحب للرب الحقيقى. وثار ضده الوجوديون، لأنه يجرد الإنسان من ذاتيته وفردانيته وحريته. وأعلن نيتشه موته. فيقول تيليش: "إن فردريك نيتشه هذا الملحد الشهير، وألد أعداء الدين والمسيحية، قد عرف عن قوى فكرة الألوهية، أكثر مما يعرفه غالبية المسيحيين المؤمنين" (١٢٣)

يؤكد تيليش أن إله العهد القديم فعلا مات، أو أن هذا المفهوم للألوهية لابد وأن ينتهى. وراح يبحث عن مفهوم جديد لرب يعلو على الرب. ولعله يهذا يباعد بعض الشىء بينه وبين كلاسيكيات المسيحية التقليدية، ويقترب من الطريق الذى شقه المتصوف الوجودى الميستر إيكهارت. وتيليش يجاهر بإعجاب به، ويحلو له الاستشهاد بأقواله. وقد بحث إيكهارت عن ربوبية Godness مفارقة للرب، للثالوث المسيحى. لكنه تحدث بعد هذا عن صيرورة أو عملية Process الحقيقة التى تنبثق من الربوبية، إلى الكلمة غير المنطوقة (الأب)، إلى الكلمة المنطوقة (الابن) ، إلى الحب (الروح القدس)-إن

(123) Op.Cit,P. 42.

الثالوث: الأب والابن والروح القدس، أو الكلمة غير المنطوقة والكلمة المنطوقة والحب، هذا الثالوث يحتويه الله. ومن الحب (الروح القدس) إلى الخلق المثالى، إلى الخلق الظاهرى.. وعلى المتصوف أن يتحد بالحقيقة عبر نفس المراحل ، ولكن بالعكس، أى يبدأ من الخلق الظاهرى..(١٢٤)

أما تيليش فهو أكثر تجريدا ومعقولية. وذلك من منطلق رفضه أن تكون الألوهيه موضوعا، يقبل الإثبات أوالنفى، ومفارقا لعالم الذوات. الرب متعال على عالم الموضوعات، وبالمثل على عالم الذوات، ويتجاوزهما، ويعلو على الثنائية القائمة بينهما، وبين النفس/ العالم. إنه لامتناه، وهذه خاصية لا يشاركه فيها أى موجود آخر. لذلك فهو مستوى فائق للوجود، يعلو على الوجود . إنه الوجود ذاته، قوة الوجود التى تقاوم العدم، عمقه وأساسه، وبالتالى أساس وجودنا. ومنه-من الرب- نستمد شجاعة تأكيد-الذات على الرغم من العدم الذى يهددنا بصوره الثلاث.

وبهذا لايكون الرب كينونة ثابتة، ماهية استاتيكية، إنه روح حية. فيؤكد تيليش أن يسوع المسيح ليس إلها أصبح إنسانا، بل إنسانية جوهرية، تجيب على التساؤل الوجودى المطروح، فتقهر قوة الاغتراب، قوة الموت والإدانة واللامعنى، وتفتح أمام الإنسان طريق

(124) E.Q'Brien, Varieties of Mystic Experience, P.124-125.

المشاركة فى الوجود الجديد. ومشاركة الإنسان حقيقية، بيد أنها جزئية. هكذا تتكاتف المثالية مع الوجودية لتحديد الألوهية.

والمهم أن ثمة طريقين للتفكير فى الألوهية! طريقا لقهر الاغتراب، وطريقاً للقاء غريب. وقد اختار تيليش الطريق الأول.(١٢٥)



ولكن تيليش أطلق لنفسه العنان وهو يفلسف الألوهية. وكيّفها تكييفا كى يكون الإيمان بها قهرا للعدم الروحى الذى يهدد عصرنا بقلق الخواء واللامعنى. فكان المرمى لمعظم سهام النقد التى وجهت له. ثار عليه اللاهوتيون والفلاسفة على السواء.

اللاهوتيون التقليديون قالوا إن مفهوم الرب ينبغى وأن يملك فى صلب ذاته كل حيثياته، وتيليش جعله غير مستقل ، بل معتمدا على وجود الوجود ، ووجود الإنسان .(١٢٦) "هو فعلا ينكر أية حجة على وجود الرب، ولايثبت دليلا إلا وعى الإنسان بتناهيه، الذى يعنى وعيا بلامتناهٍ برب، ويدفع إلى شجاعة تأكيد الذات التى تقهر التناهى والعدم فتؤكد قوة الوجود، الوجود- ذاته الرب.. فرأى البعض فى هذا أن تيليش وأتباعه، وأهمهم الأسقف روبنسون، إنما يواصلون اتجاه

---

(125) P.Tillich, My Search for Absolutes ,P.10.

(126) H.D.lewis, Philosophy of Religions, op.cit,P.128.

أقــوى مُنظِّـــرى الإلحـــاد لودفيـــج فيوربـــاخ L. Feuerbach (١٨٠٤-١٨٧٢) القائل إن الرب يعثر عليه الانسان داخـل ذاتـه، فـى اعماقِ تأكيده لذاته(١٢٧) وانتهى إلى أن الإنسان هـو الـذى خلـق الـرب أو مفهوم الرب، وليس العكس!.

ويسـخر كـارل بـارت مـن رفـض الألوهيـة التقليديـة، قـائلا إن تيليش لا يزال يكافح ضـد" المفتش الأكـبر" لديستويفسـكى. واعـترف تيليش بهذا ، بل وأكد أنه عنصر حاسم فى تفكيره! و برر موقفه بأنـه يحارب فلول الهترنومى، نشدانا للثيونومى.

أمـا الفلاسـفة فقـد أزعجهـم الالتبـاس الشـديد فـى المفهـوم، والمصطلحـات الدالـة عليـه. ففضـلا عـن الاهتمـام القصـى والألوهيـة والرب، ثمة الوجود ذاته Being-itself وأسـاس الوجـود وبُعـد الوجـود وعمق الوجود، وكلها مردودة إلى قوة الوجود Power of Being ، التـى هى قـوة أن يكـون To Be . ويـأتى جـارنيت A.C.Garnett وهـو ليـس يندرج رسميا مع فلاسفة التحليل المنطقى ولكنه يهتم جدا بمنطق اللغة الدينية ، وأثبت بتحليلات مسهبة أن تيليش لو كان ملماً بأبسط مبادىء التحليل المنطقى واللغوى لأدرك أن حججه تستند على فشل فى فهم

(127) P.Edwards, Atheism, Art in: Encyclopedia for Philosophy, vol.1P.180.

منطق فعل الكينونة To Be [١٢٨] والحق أننا لم نلمس من تيليش أى إلمام ولا اهتمام بمسألة المنطق وقواعده.



ولعل المهرب الوحيد لتيليش من هذه الانتقادات هو تأكيده أن اللغة العادية تعجز عن أن تقول أى شيء عن الرب. حتى "مطلق" لا تكفيه. فكل ما نقوله منتزع من مادة واقعنا المتناهى، فكيف يعبر عن اللامتناهى، اللهم إلا بصورة مجازية أو رمزية؟! إن اللغة الرمزية هى فقط القادرة على التعبير عن القصى،[١٢٩] " والعبارة الغير رمزية الوحيدة التى يمكن أن تقال عن الرب هى" كل عبارة يمكن أن تقال عنه عبارة رمزية"[١٣٠]. فكان تيليش من أبرز المعبرين عن التفسير المجازى الرمزى للغة الدينية، أى النظرية القائلة أن كل العبارات الدينية ومضمونات الكتب المقدسة ليست البتة تقريرات عن وقائع، بل هى مجازات ، رموز فى رموز، إمكانية فك طلاسمها مفتوحة ومتجددة دائما. وقد تمادى تيليش فى هذا حتى وجه إليه نقد بأنه يعجز عن إعطاء أى وظيفة واضحة أو محددة للغة الدينية. [١٣١]

---

(128) J . Macqurrie, 20th Century Religious Thought, op, cit, P.314.

(129) P.Tillich, Dynamics of Faith, P.41.

(130) P.Tillich, Systematic Theology, Vol.2.,P.93.

(131) W.P.Alston, Religious Language, Art in : Encyclopedia of Philosophy, Vol.7.P.173.

ولكن ليست اللغة فحسب. فتقريبا كـل شـىء دينـى عنـد تيليش هـو رمـزى، حتـى حـدد المهمـة الرسـمية للاهـوت بأنهـا توضيـح وظيفة الرموز.

والرب الذى يظهر فى كل فعل من أفعال الإيمـان، هـو الرمـز الأساسى لاهتمامنا القصى، رمز الرموز المطلق الشامل الحاوى لكـل الرموز. وكل العقائد الدينية ينبغى وأن تفهم على أنهـا محـض رموز لـه. وتيليش- بتعضيد مـن ملتـه البروتستانتية- يرفض اعتبـار أى شخص أو شـىء أو مؤسسـة. مقدسـا holy . لاشـىء مقدسـاً سـوى المطلـق الأبـدى اللامتنـاهى الغير مشـروط-الـرب. الرمـوز الدينيـة الأخرى كالصليب قدسـية لأنهـا تشـارك فـى قدسيته، لكـن المشـاركة ليست الدخول فى ذات الهوية. لذلك فهى ليست قدسية وتحمـل قيمتهـا ومغزاها فى حد ذاتها ، بل فقط من حيث هى رموز للحقيقـة القصيـة لـلرب. لذلـك يفرق تيليش بيـن مستويين لـلرموز الدينيـة: المسـتوى المتعالى الفائق لواقعنا ورمزه الأساسى الرب، والمسـتوى الكـامن أى الذى يواجهنا داخل واقعنا التجريبى كتجسد المسيح والعائلـة المقدسـة والأم العـذراء- وبقيـة الرمـوز. ولكـن الـرب ليس مجـرد رمـز، إنـه الوجود- ذاته أساس الوجود، لذلك أمكن لأشـياء تواجهنـا فـى الزمـان والمكـان، مـأخوذة مـن خبـرة الواقـع المتناهيـة، كحادثـة مـن التـاريخ الدينـى أو معجـزة، أن تكـون رموزاً لـه.. للمقـدس. ونحـن ندركهـا

وندرك قيمتها ومغزاها من خلال التواصل بين الله والإنسان من خلال الوحى. وأنها تصبح قدسية، لكن تظل دنيوية تاريخية لا فائقة للطبيعة، لتذكرنا بأننا مشدودون إلى الأشياء الدنيوية المرئية. تماما كما نتحدث عن العمق والعميق كخصائص روحية، فى حين أنهما مستمدان من الأبعاد المكانية.

والرموز الدينية لا تظهر منفصلة، بل مترابطة فى كل واحد. ولايعوزها أن تكون صادقة، يكفى أنها ذات فعالية وجودية، أى تحتوى على قوة المرموز إليه فتستثير الوعى بقوة الوجود.

أى رمز –دينى أوغير دينى– يفتح لنا مستوى من الحقيقة كان مخبوءاً، والحديث غير الرمزى لا يناسبه. وكل رمز له وظيفة معينة لا يمكن أن يؤديها غيره، فلا يمكن أن يحل رمز محل آخر. وهذا هو ما يميز الرموز عن العلامات. والرمز الدينى هو فقط لاسواه الذى يفتح لنا المستوى الأقصى للحقيقة، البعد اللانهائى– أى الألوهية. لذلك فهو جوهرى جدا فى التجربة الدينية الفردية. العقل حين يخوض غمارها بعمق، يحتويه ما وراء العقل، ويحتوى هو إياه. فلايمكنه أن يتعامل مع موضوعه مباشرة، أو فى صورة مفهوم محدد – فقط من خلال الرمز.

والرمز لايُخلق ولا يكتسب وظيفته بأية نية متعمدة. فعن أى رحم تتخلق دلالته؟ يقال عن رحم اللاوعى الجمعى. لكن تيليش يقول عن رحم العلاقة المتغيرة–تبعا للظروف الحضارية–بالقصى، بالرب.

هكذا نلاحظ أن الرمز الديني يحمل التقاطع-أو يقف على الحدود بين الموقف الفردى والموقف الجمعي. وحرص تيليش الدائم على هذا من أبرز النقاط التى تسجل له، أو للوجودية الدينية عموما، لانه غالبا ما يفلت من أيدى الوجوديين الملاحدة، أو أنهم يفشلون فى تحقيقه حتى ولو حرصوا واهتموا بمقولة المعية والتشارك.

وأبلغ آيات نجاح تيليش فى هذا، إنما هى انطلاقة تفسيره الدينى للتجربة الوجودية الفردية، ليغدو من الجهة الأخرى للحدود أساسا مكينا للبناء الحضارى المروم-الثيونومى. ولكن لكى يقوم اللاهوت نفسه بهذه المهمة، فلابد وأن يغدو-بدوره-لاهوتا حضاريا.

الفصل التاسع

اللاهوت الحضارى

يمثل باول تيليش مع كــارل بـارت القوسـين المتطرفيـن اللذيـن يحصران بينهما متغيرات اللاهـوت البروتسـتانتى المعـاصر . بـارت يواصل تيار مارتن لوثر وكـالفن مباشـرة "فيقيـم لاهوتـه علـى أسـاس مطلقية الرب، أى -أنه تعالى- ليـس موضـوعـا لمعرفتنـا أو لأفعالنـا، فلا ينبغى أن يطمح عقـل الانسـان المتنـاهى لاستكناه سـره. الإنسـان على الأرض، والرب فى السماء[١٣٢]. مفارق لـه، لقد تعـالى سـبحانه علـوا كبـيرا. المسـيحية ليسـت لهـا أيـة أسـس عقلانيـة، ولا ينبغـى أن يكون. الوحى يحمل فى ذاته كل حيثياته. فيرفض بارت أى دفاع عن الوحى أو إثبات أو تـبرير لـه ، بأسـانيد إنسـانية حضاريـة. اللاهـوت لاهوت الكنيسة فقط، فليدخلهـا مـن يريـد الحقيقـة، ويمـارس الطقـوس الدينية، التى لن يفهمها إلا المؤمنون. بهذا فقط تدخل الـروح المقدسـة فى النفس الانسانية.

هذه هى الصـورة التـى حددهـا بـارت لإعـادة صياغـة وإحيـاء المسيحية، والتى ينبغى فـى رأيـه-أن تتكفـل بهـا البروتسـتانتية. لذلـك يمثل بارت أعنف مهاجمى اللاهوتيـات الليبراليـة التـى تفسـر الوحـى

---

(132) P. Tillich,A History of Christian Thought,P.537-538.

تبعا لصالح الإنسان وحضارته. إنها- أى اللاهوتيات الليبرالية- هى تلك الحركة البروتستانتية التى تفجرت فى القرن التاسع عشر، بل ومنذ أيام كانط، أصبحت الحضارة هى معيار صدق العقيدة، وباتت مهمة اللاهوتيين الليبراليين (الأحرار) هى الدفاع عن العقيدة بمصطلحات الحضارة وفى حدودها. وتلك سخرية انتجتها مسيحية الحاضر الواهنة، وتقلص نفوذها. وعلى هذا يؤكد بارث أن اللاهوت ينبغى أن يقف فى مواجهة الحضارة العلمانية، ولا يتعامل معها إطلاقا (١٣٣). ويمثل تيليش الرفض التام لهذا التقابل بين اللاهوت والحضارة، ويؤكد أن فلسفته للدين معنية أولا بالعلاقة بينهما، والتى ينبغى تحديدها على أساس كليهما. الدين لا يمكنه أن يهجر المطلق- الألوهية، ولن يسمح لنفسه أن يصبح مجرد منطقة محدودة داخل الحضارة، أو أن يتخذ موقعا جانبها. وهذا ما حاولته الحضارة الليبرالية، ليصبح الدين نافلة ستندثر يوما ما، لأن بنية الحضارة مكتملة بدونه والحضارة بدورها قد ترى أنها لن تستسلم للدين بغير أن تتخلى عن استقلالها.. عن الأوتونومية تماما، وربما عن نفسها، وهى لا يمكن أن تتخلى عن الحق والعدل والحرية والعقل باسم المطلق الدينى والحقيقة أن "الدين هو الجوهر الغير مشروط للحضارة، والحضارة هى الصورة المشروطة للدين"(١٣٤)

---

133) F.Macgill & I MCGreen (ed), Masterpieces of world-Philosophy P.1139-1140.-

(134) P. Tillich , On The Boundary, P.69-71

إن تيليش يستأنف الطريق الذى شقة تلميذ شلنج، إمام اللاهوت الليبرالى فردريش شلايرماخر F. Schleirmacher (١٧٦٨-١٨٣٤) والذى يعتبره أبا اللاهوت البروتستانتى الحديث والمعاصر بأسره. فإذا أخذنا فى الاعتبار أنه قام ليختلف عن اللاهوت الأرثوذكسى والكاثوليكى، فلابد وأن يكون تركيبا من الله والانسان. وقد قام شلايرماخر -على حد تعبير تيليش - بهذا " التركيب العظيم". إنه لم ينكر فلسفة التنوير، لكن بتركيبه، انتصر عليها فى قلب المجال اللاهوتى. فقد كان الدين فى عصر التنوير فقط لتحقيق الأمر الأخلاقى. أما فى المجال المعرفى، فالفصل تام بين الرب وبين الإنسان وعالمه، بحيث يتساوى الإيمان والإلحاد. وجاء شلايرماخر ليرفض هذا الفصل . لم يقل بوحدة الوجود الصوفية، لكنه تمسك بمبدأ هوية Identity الله فى العالم والمصطلح الذى استعمله للخبرة بهذه الهوية هو الشعور Feeling. الدين ليس معرفة نظرية، ولامجرد فعل أخلاقى، إنه أساساً شعور، شعور بالاعتماد المطلق على غير المشروط- على الرب. والشعور ليس البتة عاطفة شخصية، إنه حدس بالكلى غير المحدود، وبضغطه على عمق أساس الوجود. هكذا قدم شلايرماخر للمثقفين التنويريين الذين ينكرون الدين، فلسفة تخلق فهما جديدا للدين، يقوم على أن كل لاهوت لابد وأن يجيب بطريقة أو بأخرى على السؤال الذى يطرحه العقل الإنسانى فى كل مرحلة حضارية[١٣٥] وقدم ايضا الطريق الذى يسير فيه تيليش، كما هو واضح.

---

(135) P.Tillich, A History of christian Thought, P.387 ff.

وتيليش بوقوفه على الحدود بين الدين والحضارة، وبين الموقف الفردى والجمعى، يؤكد كما اكد اغسطين ان المجتمعات تشكلت على اساس ولانها القصى لموضوع ما للحب المشترك-يؤكد أن الاهتمام القصى لا يشكل تجربة الفرد فحسب. بل وأيضا المجتمع، فيحدد القيمة والمصير لكل أمة أوجيل. ويتغلغل فى كل منتجات الحضارة خصوصا الفن، ويعطيها طابعها الفريد. لذلك لابد وأن يحلل اللاهوتيون هذه المنتجات لكى يضعوا الأصبع على العقيدة فى كل موقف حضارى. وفهم الموقف الحضارى بدوره يستلزم قبلا معطيات قيمية وتوجهات وجودية. إنه إذن دائرة مغلقة تبدأ من العقيدة الدينية وتنتهى إليها. يتوغل تيليش فى اللاهوت الحضارى، مستندا على التمييز بين الدين كعقيدة تمثل تجربة وجودية عميقة وتصلح أساسا للبناء الحضارى، وبين الدين بممارساته الصورية وطقوسه الشكلية التى أعلن أنها غير ذات أهمية إطلاقا. أو بتعبيره اللاذع "الختان أو عدم الختان، ليس هو المشكلة". ولن يمثل حجة للمسيحية- فى مواجهة الأديان الكبرى الأحرى أو العلمانية والمثاليه الاخلاقية- أن طقوسها أبسط أو شعائرها أفضل، خصوصا وأن العلمانية والمثالية وماإليها سوف تتباهى بأنها متحررة اصلا من الطقوس وأيضا الخزعبلات. مجد المسيحية فى بساطتها التى تلخصها كلمتا القديس بولس" الوجود الجديد" صورة جديدة لحضارة الإنسان(١٣٦). ولم يعتبر

(136) P.Tillich, The New Being, P.16-17

تيليش الوعظ مهمة احترافية، وكان قليل بل عديم الاهتمام بالدعوة المستهلكة إلى الوصايا العشر. وبالإطلاع على مواعظه نلقاه لا يلجأ البتة إلى الوعد والوعيد بالجنة والنار. فهذه الأساليب لم تعد تجدى كمدخل للتجربة الدينية فى عصرنا هذا. المدخل الحقيقى الفعال هو التجربة الوجودية. بل ولم يعتن بالمشاكل التقليدية للاهوت المسيحى. وفى كتابه (الموقف الدينى سنة ١٩٢٩) أعلن أنه لا يدافع عن أى مضمون محدد للوحى ، كالتجسيد والعشاء الربانى ..بل يدافع عن العقيدة المسيحية فى تفسيرها الصحيح كعلاقة أبدية بين الله والإنسان، متضمنه دوما فى أوجه الحضارة وليس الدين سرا ملغزا لا شأن للعقل به كما رأى بارث، ولاهو فى حاجة إلى الميتافيزيقيات المجردة التى أمعنت الكاثوليكية فى إثقال كاهله بها. "وليس ثمة لغة قدسية هبطت من سماوات علوية، ووضعت بين غلافى كتاب. اللغة الدينية لغة عادية، تتغير تبعا للقوى التى تعبر عنها" (١٣٧) .

فيمكن أن يُفهم الدين جدا، ولكن فى إطار التاريخ والحضارة الإنسانية. تماما كما أنهما يمكن أن يفهما من زاوية دينية.



وعلى هذا الاساس قام "اللاهوت النسقى" لتيليش، ليؤكد أن ثمة وجوه عدة للإنجيل، كل وجه يلائم عصراً من العصور. ومصادر اللاهوت النسقى ثلاثة: الإنجيل وهو طبعا المصدر الأساسى- التقليد

(137) P.Tillich, Theology of Culture, P.48.

Tradition – تاريخ الدين والحضـارة . ولكـن مـا هـو معيـار norm الالتجـاء إلـى هـذه المصـادر، والأخـذ منهـا ؟ المعيـار هـو التسـاؤل الوجـودى الـذى تطرحـه طبيعـة الحضـارة فـى مرحلتهـا التاريخيـة المعينـة.(١٣٨) فقد سـاد فـى نهايـة الحضـارة القديمـة القلـق الاونطيقـى، وفى نهاية العصور الوسـطى سـاد القلـق الأخلاقـى. أمـا فـى العصـر الحديث فيسود القلق الروحى . وسيادة نمط يحدد المعيار اللاهوتـى لا ينفـى أن النمطيـن الآخريـن حـاضران ومؤثـران، كمـا سـبق أن أوضحنا.(١٣٩)

شهدت نهاية العصـور القديمـة صـراع الإمبراطوريـات: غـزو الإسكندر للشرق، الحـروب بيـن أتباعـه وقادتـه، غـزو رومـا للشـرق والغـرب، تحولهـا لإمبراطوريـة علـى يـد قيصـر، طغيـان الأبـاطرة، انهيار المدينة المستقلة، والدولة القومية .... وتلاشى البقية الباقية مـن البنـى الأرستقراطية–الديمقراطيـة للمجتمـع. سـاد الفـرد شـعور بـأن مصيره فى يد قوة سياسية أو طبيعيـة هائجـة لايرتكـن إليهـا ، سيطر القلق الأونطيقى، وصـار التساؤل الملح عن المصيروالموت. فكـانت الكنيسة القديمة مشغولة بالموت، وصاغت لاهوتا يجعل الإنجيل يهـب الإنسـان الخلـود، لاسيما مـن خـلال المشـاركة فـى ماهيـة يسـوع الحية أبدا.

---

(138)P.Tillich, Systematic Theology, VOL.1, P.34ff

(139) P.Tillich, The Courage to be, P.57.

أما فى العصور الوسطى، فقد كان التأثير الحاسم للرسالات السماوية، ليتفاقم القلق الأخلاقى، ويتخذ رمزا هو غضب الرب وبطشه وعقابه الرهيب. فكانت مظاهر الحياة الدينية التى طبعت العصر كالحج والاستغفار والولاء للأيقونات.. من أجل نوال الرحمة الإلهية ومغفرة الذنوب. فكانت الكنيسة مشغولة بالإجابة على تساؤل الذنب والإدانة، بالخطيئه وبالإله الغفور الرحيم، وصاغت لاهوتا يجعل الإنجيل يهب الإنسان الخلاص وطريق التوبة والغفران. وتفاقم الأمر حتى انتهى بصياغة صكوك الغفران!

ثم ظهر العصر الحديث بسقوط الحكم الاستبدادى، ونمو الليبرالية والديمقراطية، ثم نشأة الحضارة التقانية. إن ما حدث انتصار للإنسان على القوى الهائجة السياسية والطبيعية معا، فتراجع قلق الموت، ولما كان الانتصار للإنسان لاعليه فقد أكسبه ثقة بنفسه وببلوغه سن الرشد، فتراجع أيضا القلق الأخلاقى، وصار العدم الروحى هو المسيطر. والسؤال الوجودى لعصرنا، والذى يشكل معيارنا لصياغة اللاهوت من مصادره الثلاثة إنما هو عن تأكيد-الذات على الرغم من الخواء واللامعنى.

والإجابة التى نخرج بها من الإنجيل هى أنه يعطينا الأمان ويدرأ عنا العدم الروحى الذى يهددنا حين يمنحنا فرصة المشاركة فى القوة اللامتناهية للوجود - ذاته، الرب، عن طريق الإيمان به. هذه

هى إجابة الانجيل عن سؤالنا المعاصر." وهى لاتلغى إجابتى المرحلتين السابقتين، ولاتحل محلهما".(١٤٠)

وبسهولة يمكن ملاحظة كيف أن روح التثليث المسيحى قد شبعت هذه النظرة، سواء بوعى أو بدون وعى من صاحبها. فاللاهوت ثلاثى المصادر، يتصدى لثلاثة أسئلة، ليعطى ثلاث إجابات ملائمة لثلاث مراحل حضارية، عانت أنماطا ثلاثة من القلق... لكن تيليش أسير المشروع الثقافى الغربى، أطر الحضارة الغربية هى القضبان الحديدية التى يصب فيها فكره، اللاهوتى والفلسفى على السواء!



فهل يشفع له أن تعامله المرن مع اللاهوت ، مكنه من العناية بالحوار بين الديانات المختلفة على أساس أنها جميعا تملك عنصرا مشتركا يتمثل فى أن الألوهية هى الاهتمام القصى. وكأنه يواصل حلم أو مشروع "ابن عربى" بوحدة الأديان. وربما يدفعه من أعماقه شعور مُمض بأن الحرب العالمية حدثت بسبب من نماء وتعاظم النزعة القومية.

مما جعله يحلم دائما بمجتمع يضم البشر أجمعين. يقول تيليش حوار لا مواجهة، فلا ينبغى أن تتافس الأديان الكبرى بعضها، بل عليها أن تلتقى معا من أجل مواجهة التحدى الحقيقى، وهو أشباه

(140)W.Nicolas, Systematic And Philosophical Theology, op.cit,P.236

الديانات المعاصرة من قبل النزعة الانسانية الليبرالية والنزعة القومية والشيوعية والفاشية والنازية والعلمية المتطرفة.. الخ وتيليش يقول عنها أشباه Quasi ديانات، وليس ديانات زائفة Pseudo لانها تحمل تماثلا مع الدين من حيث قوة استحواذ الاهتمام القصى، على الشخص لحد قد يدفعه لتكريس الحياة، وربما بذلها. إن الدين لن ينتهى أبدا، والهجوم الحقيقى عليه من هؤلاء. فلتتحد الأديان معا من أجل السؤال المطروح عن مستقبل الدين فى مواجهة انتصار العلمانية الأوتونومية، الذى عم وساد فى معظم أنحاء العالم الغربى الآن.

يقول تيليش صراحة : "إننا نسىء إلى يسوع حين نقر بأنه مؤسس ديانة جديدة أو أت بشىء آخر أنقى وأصفى"(١٤١) لم يكن يبحث إلاعن الوجود الجديد. والمسيحية بغير أن تفقد أسسها التاريخية يمكنها استيعاب الكثير من العناصر فى الجهود الفلسفية القديمة للتوفيق بين الديانات المختلفة.

فالمسيحية نفسها لم تحدد موقفها حيال الأديان الأخرى، ولا ألغتها جميعا. أنبياء اليهود اعتبروا آلهة الديانة الوثنية مجرد قوى أدنى من يهوا خصوصا فيما يتعلق بالتنبؤ بالمستقبل وتحديده، والاستجابة إلى الصلوات ونشر العدالة. الآلهة الأخرى حقائق منافسة، ويهوا له القوى العليا. ثم كان يسوع ليؤكد مطلقية الرب، وأنه الوجود الفريد الذى لا يقارن ولا ينافس. ومع المسيحية المبكرة

---

(141) P.Tillich, The Shaking of the Foundations, P. 99.

كان الحكم على الأديان الأخرى تحدده فكرة اللوجوس اليونانى (العقل/الكلمة) الذى هو كائن فى معظم الاديان الأخرى.(١٤٢)

كل هذه الحقائق المعروفة جيدا، والتى تعنى العالمية المذهلة للمسيحية، ينبغى أن نأخذها الآن فى الاعتبار ونحن ننظر فى المواجهة بين المسيحيه والأديان الأخرى. لندرك أن المسيحية لم تنظر لذاتها أبدا بوصفها الديانة التى تستبعد تماما أو تنكر إنكارا مطلقا أية ديانة أخرى. إنها لم تفقد تبصرها وتفعل هذا إلا بعد النجاح المذهل السريع للإسلام، وانتزاعه المسيحية من أماكن عديدة ، أهمها مصر. إنه محصلة لاول مواجهة للمسيحية مع ديانة جديدة للعالم. والحملات الصليبية أقوى تعبير عن هذه الخاصية الغير عقلانية والاستحواذية التى اكتسبتها المسيحية تحت تأثير نجاح الإسلام، وهى فى الآن نفسه دليل على أن المسيحية كانت تحارب حكما سياسيا قويا واستبصار دينيا عميقا.(١٤٣)

إن مشكلة المسيحية فى مواجهة من يرفضونها ويتمسكون بديانات أخرى، ليست حق الرفض، بل طبيعته. فإذا كان رفضا شاملا فهو خطأ، لأنه لا يجعل أرضية مشتركة تكفل قبولا أو رفضا. أما إذا كان رفضا لأجزاء وقبولا لأجزاء، فهذا موقف أكثر تسامحا، لكنه أسلوب تجزيئى لا يناسب الحكم على الدين، ولا حتى على الفلسفة. أما أسلوب الرفض الثالث، فهو مركب جدلى من الرفض والقبول.

---

(142) P.Tillich, Christianity and The Encounter of The World - Religions, P.31.ff

(143) Ibid,P.38.

وهذا هو الموقف الذى ينبغى التمسك به، لأنه يمكن أن يخلق أرضية مشتركة بين الديانات المختلفة. (١٤٤)



ويبقى أخيرا، وأيضا أولا، ودائما، وفى كل خطوة المحك وآية الانضباط- يبقى المنهج. والواقع أن تيليش أضفى النسقية على لاهوته، فغذى اللاهوت المسيحى عموما وأثراه، حين قدم منهجه الفريد، منهج التضايف Method of Correlation ، الذى يحمل سمة تيليش المميزة، فيحلو له أحيانا أن يسمى لاهوته" لاهوت التضايف".

ومنهج التضايف - بحكم طبيعة المنهج - الإطار لكل ما سبق. إنه تبرير وتعميق اللاهوت بأن نضايفه إلى الموقفين الفردى والحضارى. وقد كانت وظيفة الكنيسة دائما هى الإجابة على التساؤلات المتضمنة فى كل وجود إنسانى. فلابد وأن يستغل اللاهوت المادة الضخمة والعميقة للتحليل الوجودى فى كافة المجالات الحضارية، وهو لا يستطيع أن يقبلها ببساطة. فكيف إذن؟ الكيفية أو المنهج هو "أن يأخذ بيمناه تحليلات الموقف الوجودى وبيسراه رسالة الوحى المسيحى، ويضايف الاسئلة المتضمنة فى الأولى على الإجابات المتضمنة فى الثانية"(١٤٥) أى يواجه التحليل الوجودى بالرموز التى عبرت بها المسيحية عن الاهتمام القصى. وهذا هو

(144) Ibid,P.29-30

(145) P.Tillich , Systematic Theology, Vol.1.,P.8

المنهج الملائم لكل من رسالة يسوع والمأزق الإنسانى كما تكشف فى الحضارة المعاصرة. والبروتستانتية بما تنطوى عليه من نزعة نقدية ورفض التبعية المطلقة للسلطات الدينية شيء عظيم جدا ولكن لابد لها من البعد البنائى، من الوجود فى قلب التوتر على الحدود بين البنائي والتصويبى. وحين تجعل من العقيدة إجابات على أسئلة الوجود الإنسانى فى مرحلته التاريخية المعينة، سوف يتحقق البعدين التصويبى والبنائى، وسوف يتعين على اللاهوت أن يتواجد فى توترات حقائق الوحى مع الموقف الوجودى والحضارى للإنسان.

والإجابه اللاهوتية ليست مشتقة من التساؤل الوجودى، لأن الفلسفة الوجودية لا تعطى ابدا أية إجابة فقط تحدد شكلها والسؤال لا يحدد الإجابة بأكثر مما تحدد الإجابه السؤال. الاثنان متضايفان. التضايف أساس فلسفى عام، حتى أن الوحى هو التضايف بين العقل وبين أساس الوجود أى الألوهية.

من الواضح أن التضايف هو منهج الربط بين اللاهوت والحضارة، على الأسس الوجودية. وبنظرة أعمق نلاحظ أنه منهج الربط بين المقاطعات الشاسعة التى أراد تيليش أن يقف على الحدود بينها. فهل تراه استطاع؟

Supplementary Bibliography
" Works On Tillich "

- **Adams, J.L** , Paul Tillich's Philosophy of culture. Science And Religion,Harper & Row, New York, 1965.

- **Kegley, C.W &Bretall, R.W,** The Theology of Paul Tillich, New York, 1952.

- **Kelsey, D.H,** The Fabric of Paul Tillich's Theology, 1964.

- **Lyons, J.R.(ed.),** The Intellectual Legacy of Paul Tillich, Detroit, 1969

- **Rheim, C.,** Paul Tillich: Philosophy And Theology, 1967.

-**R.W.L,** Religious Symbols And God: A Philosophical study of Tillich's Theology,1968.

-**Scharlemann,** Reflection And Doubt in the Thought of Paul Tillich,1969.

-**Unhjem, A,** Dynamics of Doubt: A Preface to Tillich, 1966.

-**Wilhelm & Marion,** Paul Tillich: His life And Theology, 1976.

كتب أخرى للمؤلفة

- **العلم والاغتراب والحرية** : مقال في فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ١٩٨٧.
- **فلسفة كارل بوبر** : منهج العلم.. منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.
- **الحريه الإنسانية والعلم : مشكلة فلسفية** ، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٠.
- **مشكلة العلوم الانسانية** : تقنينها وإمكانية حلها، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة.

  الطبعة الأولى ١٩٩٠

  طبعة ثانية مزيدة ١٩٩٦
- بحوث في تاريخ العلوم عند العرب، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨
- **من منظور فلسفة العلوم** : الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل.

  الطبعة الأولى دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، سنه ١٩٩٥

  الطبعة الثانية، دار قباء – القاهرة، سنة ١٩٩٨.

هذا الكتاب

باول تيليش قسيس بروتستانتى ومُنّظر لاهوتى، من أكبر وأهم فلاسفة الدين فى القرن العشرين. تدور فلسفته حول علاقة الدين بالحياة الحضارية للإنسان المعاصر وبموقفه الوجودى، وتأكيد قدرة الدين الفذة والفريدةُ على تقديم الإجابات المشبعة لتسأؤلات الإنسان الملحة، التى أسرفت الفلسفة الوجودية فى صياغتها، وأنماط القلق الوجودى الذى يهدد الإنسان وكيف يستوعبها القرار الدينى والإيمان.

إن اللاهوت والفلسفة الوجودية يتآزران ويتلاحمان فى فكر تيليش، انطلاقاً لحضارة أفضل ووجود جديد لإنسان جديد.

لذلك يبدأ الكتاب بالوقوف على التلاحم بين الوجودية والتجربة الدينية، ثم يتكفل بجلو وتوضيح الفلسفة الوجودية التى أحاطها كثير من اللبس والجلبة، ثم يتوغل فى عالم باول تيليش الدافئ الحميم وتحديثه للاهوت، وينتهى بدعواه النبيلة لأن تكف الأديان عن مواجهة بعضها وتتحد معاً لمواجهة خطر التيارات الضد دينية. وجاء هذا فى عرض واضح سلس بالأسلوب الجزل الأخاذ المعروف عن المؤلفة ورؤاها المتعمقة والرحيبة معاً.. ليصحب القارئ فى رحلة ثرية ممتعة حقا.

أحمد غريب